

جو اساتذہ کرام اور طلبہ شرح عقائد نسفیہ، العقیدۃ الطحاویۃ اور علم کلام کی دوسری کتابوں کی تعلیم و تعلم میں مشغول ہوں اُن کے لیے ”بدر الیالی“ کا مطالعہ ان شاء اللہ تعالیٰ بے حد مفید رہے گا۔

Darul Uloom Zakariyya
South Africa

بَيْتُ اللَّهِ إِلَى

شرح

بَيْتِ الْإِسْلَامِ إِلَى

فِي عِلْمِ الْعَقَائِدِ

لِلْإِمَامِ سِرَاجِ الدِّينِ عَلِيِّ بْنِ عُثْمَانَ الْأَوْشِيِّ الْمَتَوَفَّى ٥٦٩ هـ لِلْحِجْرَةِ الثَّانِيَةِ



جلد اول

افادات

مفتی رضا الحق حفظہ اللہ تعالیٰ
شیخ الحدیث و مفتی دارالعلوم زکریا، جنوبی افریقہ

تہذیب و ترتیب

مولانا علاء الدین جمال و مولانا محمد عامر عبداللہ

مجلس النسخ والافتاء
٧١٢ سر
مؤبائی، الهند

تحقیق و تعلیق
مولانا محمد عثمان و مولانا محمد فہیم

دار العلوم زکریا
لینیشیا، جنوب افریقہ

کتاب ہذا کی چند خصوصیات

- ✽ ہر شعر کا ترجمہ اور عام فہم تشریح۔
- ✽ شعر میں ذکر کردہ مسائل کی مکمل و مدلل اور اطمینان بخش وضاحت۔
- ✽ مسائل صفات، مشاجرات صحابہ، واقعہ حرہ، واقعہ کربلا، اور لعن یزید وغیرہ جیسے معرکہ الآراء مسائل پر سیر حاصل بحث۔
- ✽ اہل السنۃ والجماعۃ کے مسلک کی تفصیلی وضاحت۔
- ✽ فرق ضالہ اور ملحدین کے شبہات و اعتراضات کے جوابات۔
- ✽ محققین علمائے کرام کے بیان کردہ مفصل مباحث کا بہترین خلاصہ۔
- ✽ علمی لطائف و دلچسپ معلومات، اور موقع بموقع دلچسپ واقعات۔
- ✽ اس قدر وسیع و ہمہ گیر، رواں دواں، تحقیق سے بھرپور، مواد سے لبریز، عام فہم زبان اور بہترین اسلوب میں علم عقائد میں اردو زبان میں کوئی کتاب پہلی مرتبہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے منظر عام پر آ رہی ہے۔

وللہ الحمد أولاً و آخراً

جو اساتذہ کرام اور طلبہ شرح عقائد نسفیہ، العقیدۃ الطحاویۃ اور علم کلام کی دوسری کتابوں کی تعلیم و تعلم میں مشغول ہوں ان کے لیے ”بدر اللیالی“ کا مطالعہ ان شاء اللہ تعالیٰ بے حد مفید رہے گا۔

بدر اللیالی

شرح

بدء الأمالی

فی علم العقائد

للإمام العلامة سراج الدین علی بن عثمان الأوشی الحنفی صاحب ”الفتاوی السراجیة“
المتوفی سنة ۵۶۹ھ، وقیل: ۵۷۵ھ للهجرة النبویة

جلد اول

افادات

مفتی رضاء الحق حفظہ اللہ تعالیٰ

شیخ الحدیث و مفتی دارالعلوم زکریا، جنوبی افریقہ

تحقیق و تعلیق

مولانا محمد عثمان و مولانا محمد فہیم

تہذیب و ترتیب

مولانا علاء الدین جمال و مولانا محمد عامر عبد اللہ

مجلس المدینۃ العلمیۃ
ممبئی، انڈیا

دار العلوم زکریا

لینیشیا، جنوبی افریقہ

نوٹ:

صاحب افادات حضرت مفتی رضا الحق صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ کی تحریری اجازت کے ساتھ جو صاحب بھی اس کتاب کو چھپوانا چاہتے ہیں ہم ان کے شکر گزار ہیں۔

نام کتاب :	بدر الملیالی شرح بدر الامالی
جلد :	اول
افادات :	حضرت مولانا مفتی رضا الحق صاحب دامت برکاتہم
تہذیب و ترتیب :	مولانا علاء الدین جمال و مولانا محمد عامر عبد اللہ
تحقیق و تعلیق :	مولانا محمد عثمان و مولانا محمد نعیم
صفحات :	۵۳۴
سن طباعت :	۲۰۱۷ء
ایڈیشن :	اول
ناشر :	دارالعلوم زکریا، لینیشیا، جنوبی افریقہ، مجلس الحجۃ والاقتار، ممبئی، انڈیا

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۵	توحید الوہیت و توحید ربوبیت	۱۵	مقدمہ حضرت مفتی رضا الحق صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ
۳۸	خلاصہ بحث		تقریظ حضرت مولانا شبیر احمد سالو جی صاحب
۴۰	شرک کی اقسام ثلاثہ کا بیان	۲۱	حفظہ اللہ تعالیٰ
۴۰	(۱) شرک فی الذات	۲۵	ناظم قصیدہ سراج الدین اوشی کے مختصر حالات
۴۰	(۲) شرک فی الصفات	۲۹	شعر (۱): یَقُولُ الْعَبْدُ فِي بَدْءِ الْأَمَالِي
۴۰	(۳) شرک فی العبادات	۲۹	لفظ ”قول“ کا مختلف معانی میں استعمال
۴۰	عبادت کی تعریف مدارج السالکین کے حوالے سے	۲۹	لفظ اور قول میں فرق
۴۱	شرک کی چھ اقسام کا بیان	۲۹	انسان کے لیے عبد کا لفظ بہترین لقب اور وصف ہے
۴۲	۱- شرک استقلال	۳۰	املاء اور تلقین میں فرق
۴۲	۲- شرک تبعیض / شرک تثلیث	۳۱	سلک اور حیطہ میں فرق
۴۲	۳- شرک تقریب	۳۱	توحید کی اقسام ثلاثہ
۴۲	۴- شرک تقلید	۳۱	(۱) توحید الذات
۴۳	۵- شرک اسباب	۳۳	اسمائے حسنیٰ کے اجتہادی یا توقیفی ہونے کی بحث
۴۳	۶- شرک اغراض	۳۳	اسماء اللہ اور صفات اللہ میں فرق
۴۳	عبادت میں شرک کی چار اقسام	۳۳	(۲) توحید الصفات
۴۳	(۱) مالی عبادات میں شرک	۳۳	(۳) توحید الافعال
۴۳	(۲) بدنی عبادات میں شرک	۳۴	توحید کے مراتب اربعہ
۴۴	(۳) قولی عبادات میں شرک	۳۴	(۱) اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہونے میں منفرد ہے
۴۴	(۴) قلبی عبادات میں شرک	۳۴	(۲) تخلیق
۴۵	دلائل عقلیہ: برہان تماثل و برہان تطارد	۳۴	(۳) تدبیر
۴۵	۱- برہان توارد، یعنی توافق	۳۴	(۴) لامعبود الا اللہ

صفحہ	مضمون
۸۴	امام رازی کے ہاں صفات کی ایک اور تقسیم
۸۵	شعر (۳): هُوَ الْحَيُّ الْمُدَبِّرُ كُلِّ أَمْرٍ اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ ”حی“ کا استعمال اور حیات کی تعریف
۸۵	کلی کی اقسام ثلاثہ
۸۷	بریلوی حضرات کا رسول اللہ ﷺ کے علم غیب کلی ہونے پر استدلال اور اس کا جواب
۸۹	حق کے متعدد معانی
۸۹	صدق اور حق میں فرق
۸۹	”وحدۃ الوجود“ کی حقیقت
۹۱	منصور حلاج کا ”انا الحق“ کہنا
۹۲	منصور حلاج کے مختصر حالات
۹۳	مقدّر کے متعدد معانی
۹۴	قدر اور قضاء میں فرق
۹۴	علم الہی میں کسی واقعے کا ہونا صاحب واقعہ کے مجبور ہونے کو متلزم نہیں
۹۶	کسب اور خلق میں فرق
۹۶	اللہ تعالیٰ کے علم ازلی کی وجہ سے مخلوق کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا
۹۶	تقدیر کے بارے میں بحث و مباحثہ سے ممانعت کی وجوہات
۹۸	رضا بالقضاء لازم ہے اور تقدیر اسباب کے ساتھ منافی نہیں
۹۹	تقدیر کی متعدد اقسام
۱۰۱	فعل اور ارادے کے بارے میں مذاہب کی تفصیل
۱۰۱	(۱) جبریہ

صفحہ	مضمون
۴۶	۲- برہان تمنع، یعنی برہان اختلاف
۴۷	شعر (۲): إِلَهُ الْخَلْقِ مَوْلَانَا قَدِيمٌ لفظ الہ کی تحقیق
۴۸	لفظ اللہ کے عدم اشتقاق کے دلائل
۵۰	خالق اور باری میں فرق
۵۰	مولیٰ کے متعدد معانی اور غیر اللہ کے لیے لفظ ”مولیٰ“ کا استعمال
۵۲	اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ قدیم کا استعمال
۵۳	ابن ابی العز کے مختصر حالات
۵۴	کیا ابن ابی العز حنفی تھے، یا مذہب سے برگشتہ ہو گئے تھے؟
۵۸	خلاصہ کلام
۵۸	کیا شرح العقیدۃ الطحاویۃ ابن ابی العز کی ہے؟
۶۰	ابن ابی العز اور ان کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ کے بارے میں علما کے اقوال
۶۰	ابن ابی العز کی شرح عقیدۃ الطحاویۃ میں بعض قابل تنقید مقامات
۷۹	صفات کی تقسیم
۷۹	صفات سلبیہ کی اقسام ثلاثہ
۸۰	صفات سلبیہ کے بارے میں ابن تیمیہ کا نظریہ
۸۰	صفات ثبوتیہ کی اقسام ثلاثہ
۸۱	صفات ثبوتیہ کی دو قسمیں
۸۲	صفات کی ایک اور تقسیم
۸۲	قدیم اور واجب الوجود میں فرق
۸۲	۱- قدیم بالذات
۸۲	۲- قدیم بالزمان

صفحہ

مضمون

۱۲۲

(۲) مجوس

۱۲۴

(۵) نصاریٰ

۱۲۵

شعر (۶): صِفَاتُ الذَّاتِ وَالْأَفْعَالِ طُرًّا

۱۲۵

صفات کی اقسام

۱۲۵

صفات ذاتیہ و صفات افعالیہ کی تعریف

۱۲۷

صفت باری تعالیٰ کا اشتقاق جائز ہے یا نہیں؟

۱۲۷

صفات متشابہات کی تاویل کے بارے میں چند مذاہب

۱۳۳

خلف کے تاویل کرنے کی وجہ

۱۳۳

سلف و خلف کے معنی

۱۳۴

متشابہات میں علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا موقف

۱۳۵

صورتِ مثالی کی تعریف

صفات متشابہات سے متعلق سلفی حضرات اور

۱۳۷

غیر مقلدین کا عقیدہ

۱۴۰

ید اور رجل کا ترجمہ ہاتھ اور پیر کے ساتھ

۱۴۲

لہ ید لا کا یدینا کہنا جائز ہے

۱۴۲

تاویل کے متعدد معانی

۱۴۲

قرآن وحدیث سے تاویل کی چند مثالیں

۱۴۵

سلفی حضرات بھی تاویل کرتے ہیں

۱۴۵

بعض اوقات تاویل کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوتا

۱۴۷

سلف و خلف سبھی تاویل کرتے ہیں

۱۴۸

التاویل عند السلف

۱۴۹

التفویض عند السلف

صفات متشابہات و دیگر عقائد پر اہل السنۃ والجماعۃ کی

۱۵۱

چند تصانیف

۱۵۳

شعر (۷): نُسَمِّي اللّٰهَ شَيْئًا لَا كَأَلَا شَيْئًا

۱۵۳

لفظ ”شیء“ کی لغوی واصطلاحی تعریف

صفحہ

مضمون

۱۰۲

(۲) قدریہ اور معتزلہ

۱۰۳

(۳) ماتریدیہ

۱۰۳

(۴) اشاعرہ

۱۰۴

تقدیر کے فوائد

۱۰۴

مسئلہ مجازات

۱۰۵

مسئلہ مجازات میں اقوال

۱۰۵

قول اول

۱۰۶

قول دوم

۱۰۶

قول سوم

۱۰۶

قول چہارم

۱۰۷

تقدیر مہرم و معلق

۱۰۹

شعر (۲): مُرِيدُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ الْقَبِيحُ

۱۰۹

ارادہ کے لغوی واصطلاحی معنی

۱۱۰

اللہ تعالیٰ کی طرف خیر و شر کی نسبت

۱۱۰

معتزلہ اور اہل سنت کا اختلاف

۱۱۴

محال کے تین معانی

۱۱۵

معتزلہ کے بعض اعتراضات اور ان کے جوابات ...

۱۱۷

شعر (۵): صِفَاتُ اللّٰهِ لَيْسَتْ عَيْنَ ذَاتٍ ...

۱۱۷

اللہ تعالیٰ پر ذات کا اطلاق

۱۱۸

اللہ تعالیٰ پر نفس کا اطلاق

۱۱۹

اللہ تعالیٰ پر شخص کا اطلاق

۱۲۰

لفظ ”غیر“ کا لغوی واصطلاحی معنی

۱۲۰

فرق باطلہ اور صفاتِ باری تعالیٰ

۱۲۰

(۱) حکماء

۱۲۰

(۲) معتزلہ

۱۲۱

(۳) کرامیہ

صفحہ	مضمون
۱۷۵	اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ جوہر کا استعمال صحیح نہیں.....
۱۷۶	فلاسفہ کے نزدیک جوہر کی اقسام.....
۱۷۷	عرض کی اقسام.....
۱۷۹	شعر (۱۰): وَفِي الْأَذْهَانِ حَقٌّ كَوْنُ جُزْءٍ ...
۱۸۰	حواس خمسہ.....
۱۸۰	جزء لائتجزی کا ثبوت.....
۱۸۱	فلاسفہ کے دلائل.....
۱۸۱	متکلمین کے اثبات جزء لائتجزی کے دلائل.....
۱۸۲	اثبات جزء لائتجزی کے فوائد.....
۱۸۳	شعر (۱۱): وَمَا الْقُرْآنُ مَخْلُوقًا تَعَالَى.....
۱۸۳	قرآن کریم مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟.....
۱۸۴	قرآن کی تعریف.....
۱۸۴	علم الکلام کی وجہ تسمیہ.....
۱۸۴	چار معانی میں قرآن کریم کا استعمال.....
۱۸۵	مسئلہ خلق قرآن.....
۱۸۸	کلام اللہ کے غیر مخلوق اور قدیم ہونے کے دلائل ...
۱۸۸	امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن کریم قدیم ہے، یا
۱۸۹	حادث؟.....
۱۹۱	سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے لیے کلام لفظی کا غایت
۱۹۱	کرنا اور اسے قدیم کہنا.....
۱۹۲	کلام نفسی کا ثبوت.....
۱۹۲	کلام نفسی کے ثبوت کے دلائل.....
۱۹۷	کلام نفسی قابلِ سماع ہے یا نہیں؟.....
۱۹۸	تلفظ بالقرآن حادث ہے.....
۱۹۸	حضرت عبد اللہ بن مسعود ؓ کے نزدیک معوذتین
۱۹۹	قرآن میں سے ہیں، یا نہیں؟.....

صفحہ	مضمون
۱۵۴	جہمیہ کے دلائل اور ان کے جوابات.....
۱۵۵	لفظ ”اشیاء“ کو غیر منصرف پڑھنے کی وجہ.....
۱۵۶	نسخوں کا اختلاف.....
۱۵۷	مکان کی تعریف.....
۱۵۷	حیز کی تعریف.....
۱۵۹	اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا مطلب.....
۱۵۹	اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کا مطلب.....
۱۶۰	استواء علی العرش کے بارے میں حافظ ابن تیمیہ اور
۱۶۰	ابن قیمؒ کے متضاد اقوال.....
۱۶۲	فقہ اکبر کی عبارت: ”وَلَا يَقَالُ: إِنَّ يَدَهُ قَدَرْتُهُ أَوْ
۱۶۲	نعمتہ“ کا صحیح مطلب.....
۱۶۳	امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب قول ”إِنَّ اللَّهَ فِي
۱۶۳	السماء دون الأرض“ کی تحقیق.....
۱۶۳	امام صاحب کی طرف منسوب قول ”مَنْ أَنْكَرَ أَنَّ
۱۶۴	اللَّهُ فِي السَّمَاءِ فَقَدْ كَفَرَ“ کی تحقیق.....
۱۶۷	اشاعرہ و احناف کے بارے میں علامہ ذہبیؒ کا تعصب
۱۶۸	علامہ ذہبیؒ کی ابن تیمیہؒ کے بارے میں ایک جگہ
۱۶۸	تعریف اور دوسری جگہ اظہارِ ناراضگی.....
۱۶۹	شعر (۸): وَلَيْسَ الْأِسْمُ غَيْرَ الْمُسَمَّى
۱۶۹	اسم، مسمیٰ کا عین ہے یا غیر؟.....
۱۷۰	اسم کے عین مسمیٰ یا غیر مسمیٰ سے متعلق مذاہب کی تفصیل
۱۷۲	آل اور اہل میں فرق.....
۱۷۲	آل کا استعمال تین طریقوں پر ہوتا ہے.....
۱۷۵	شعر (۹): وَمَا إِنَّ جَوْهَرًا رَبِّيَّ وَجِسْمًا.....
۱۷۵	جوہر کے لغوی معنی.....
۱۷۵	جوہر کی اقسام.....

صفحہ

مضمون

- ۲۲۰ ابن تیمیہ کے نزدیک عرش اللہ تعالیٰ کا مکان ہے ...
- ۲۲۰ سلفی حضرات کے نزدیک استواء علی العرش کا مطلب
- ۲۲۱ سلفی حضرات کے یہاں استواء بمعنی جلوس ہے
- ابن تیمیہ کا منبر کی سیڑھی سے اتر کر حدیث نزول کی
- ۲۲۵ تشریح پر ابن بطوطہ کا چشم دید واقعہ
- سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے مستقر علی العرش ہونے
- ۲۲۷ پر حدیث جاریہ سے بھی استدلال
- ۲۲۸ حدیث جاریہ کی تحقیق
- حفاظ محدثین کے کلام سے حدیث جاریہ کے
- ۲۲۹ مضطرب ہونے کی صراحت
- ۲۳۱ متشابہات میں سلف صالحین کا طریقہ
- سلف سے منقول ”أَمْرُهَا عَلَى مَا جَاءَتْ“ کا
- ۲۳۱ مطلب اور متشابہات کی تاویل کی بحث
- ۲۳۳ متشابہات سے متعلق امام احمد کا مذہب
- ۲۳۴ امام احمد رحمہ اللہ کی طرف بعض کتابوں کی غلط نسبت
- ائمہ حضرات کی طرف بعض اقوال و کتب کی غلط نسبت
- کی وضاحت اور امام ذہبی کا اپنی کتاب ”العلو“ میں
- ۲۳۶ درج شدہ باتوں سے رجوع
- ۲۳۷ تفویض کا دوسرا درجہ
- سلفی حضرات کا بعض آیات کی تاویل سے انکار اور
- ۲۳۸ بعض میں تاویل پر مجبور ہونا
- افضل اور اسلم طریقہ تفویض کا ہے؛ لیکن اگر ضرورت
- ۳۳۹ کی وجہ سے تاویل ہو تو یہ بھی جائز ہے
- ۲۴۰ اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا مطلب
- سلفی حضرات کا حدیث ”أَوْعَالَ“ سے استوی علی
- ۲۴۱ العرش پر استدلال

صفحہ

مضمون

- (۱) ابن مسعود ؓ سے زبیر بن حبیش کی روایت ۱۹۹
- ابن مسعود ؓ سے ابو عبد الرحمن السلمی کی روایت ۲۰۱
- ابن مسعود ؓ سے علقمہ کی روایت ۲۰۱
- ابن مسعود ؓ سے عبد الرحمن بن یزید النخعی کی روایت ۲۰۱
- حضرت عبد اللہ بن مسعود ؓ کے نزدیک معوذتین
- قرآن کا جز ہیں، یا نہیں؟ ۲۰۲
- مذکورہ بالا توجیہات اور جوابات پر ایک نظر ۲۰۷
- کیا صرف قرآن کریم کلام اللہ ہے، یا تورات و انجیل
- ۲۰۷ وغیرہ بھی کلام اللہ ہیں؟
- شعر (....): جَمِيعُ الْعِلْمِ فِي الْقُرْآنِ لَكِنْ ۲۱۰
- مذکورہ شعر کے بارے میں علامہ انور شاہ کشمیری کی
- ۲۱۰ رائے
- علامہ انور شاہ کشمیری کی مذکورہ شعر کی تردید فرمانے کی
- ۲۱۰ وجہ
- قرآن میں دنیا کی بے شمار اشیا کا ذکر ۲۱۱
- علم کی تعریف ۲۱۲
- قرآن کریم میں سائنسی اشارات کی چند مثالیں ۲۱۲
- آگ جلانے کے لیے سبز درخت کا متعدد طرح سے
- ۲۱۴ استعمال
- شعر (۱۲): وَرَبُّ الْعَرْشِ فَوْقَ الْعَرْشِ لَكِنْ ۲۱۷
- مسئلہ استواء علی العرش ۲۱۷
- استواء علی العرش سے متعلق متعدد مذاہب ۲۱۷
- ابن قیم کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے زلفیں رکھنے کی
- ۲۱۸ وجہ
- علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم کے نزدیک مقام
- محمود کی تفسیر ۲۱۹

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۶۸	اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے صیغے کا استعمال	۲۴۳	سلفی حضرات کا امام مالکؒ کے بعض اقوال سے استدلال
۲۶۸	تورات و انجیل محرف ہیں، محفوظ نہیں	۲۴۳	لغت میں استوی کے متعدد معانی
۲۷۱	شعر (۱۶): كَذَا عَنْ كُلِّ ذِي عَوْنٍ وَنَصْرٍ ...	۲۴۴	سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے لیے حد ثابت کرنا
۲۷۱	نسخوں کا اختلاف	۲۴۴	عبداللہ بن مبارکؒ کے قول ”بجد“ کا صحیح مطلب
۲۷۲	الفرق بین الاحد والواحد	۲۴۵	سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے لیے چیز ثابت کرنا
۲۷۳	توحید باری تعالیٰ کے عقلی دلائل	۲۴۶	ایک تنبیہ
۲۷۴	کیا انسان کو خلیفۃ اللہ کہنا صحیح ہے؟	۲۴۶	ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کے بارے میں بعض
۲۷۵	شعر (۱۷): يُمِيتُ الْخَلْقَ قَهْرًا ثُمَّ يُحْيِي ...	۲۴۶	اہل علم کے فتاویٰ
۲۷۵	موت کے بارے میں متعدد اقوال	۲۴۷	علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے لیے شیخ الاسلام کا لقب
۲۷۵	موت وجودی ہے یا عدمی؟	۲۵۰	علامہ ابن تیمیہؒ کے بعض تفردات
۲۷۸	قیامت کے عقلی دلائل	۲۵۰	علامہ ابن تیمیہؒ کے مختصر حالات اور ابن تیمیہ سے
۲۸۱	عقیدہ تناخ اور حشر میں چند فروق	۲۵۲	شہرت کی وجوہات
۲۸۳	تناخ کے بطلان کے دلائل	۲۵۵	شعر (۱۳): وَمَا الشَّيْبَةُ لِلرَّحْمَنِ وَجْهًا ...
۲۸۵	کیا وقت مشخصات میں سے ہے؟	۲۵۵	اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ دینا درست نہیں
۲۸۶	حیوانات کا بھی حشر ہوگا	۲۵۶	تشبیہ کی تعریف
۲۸۶	بعض چیزیں اعدام سے مستثنیٰ ہیں	۲۵۹	اہل السنۃ والجماعۃ کی وجہ تسمیہ
۲۸۹	شعر (۱۸): لِأَهْلِ الْخَيْرِ جَنَاتٌ وَنُعْمَى ...	۲۵۹	تشبیہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا مسلک اور امام غزالیؒ
۲۸۹	حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں سات	۲۶۰	کی طرف غلط نسبت کی وضاحت
۲۸۹	جنتوں کو ذکر	۲۶۱	شعر (۱۴): وَلَا يَمُضِي عَلَى الدِّيَانِ وَقْتُ ...
۲۹۰	آیات قرآنی کی تعداد اور وجہ اختلاف	۲۶۱	وقت اور زمانے میں فرق
۲۹۲	کیا جنت و جہنم اس وقت موجود ہیں، یا ابھی تک	۲۶۲	ابن تیمیہؒ کے نزدیک عالم قدیم بالنوع ہے
۲۹۲	موجود نہیں؟	۲۶۵	شعر (۱۵): وَمُسْتَعْنٍ إِلَهِي عَنْ نِسَاءٍ ...
۲۹۲	معتزلہ کے دلائل	۲۶۵	رجل کی تعریف
۲۹۳	اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل	۲۶۶	نصاریٰ میں تین مشہور فرقے ہیں
۲۹۵	نسخوں کا اختلاف	۲۶۷	انتحاذ ولد کے معانی
۲۹۵	درجات و درجات میں فرق	۲۶۷	ولد اور زوجہ نہ ہو سکنے کے عقلی دلائل

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۲۸	فرض کے معانی	۲۹۷	شعر (۱۹): وَلَا يَفْنَى الْجَحِيمُ وَلَا الْجَنَانُ ...
۳۲۹	فرض کی اقسام	۲۹۸	جنت و جہنم دونوں ہمیشہ باقی رہیں گی
۳۳۱	کیا صلح اللہ تعالیٰ پر واجب ہے؟	۲۹۸	اہل السنۃ والجماعت کے دلائل
۳۳۱	اللہ تعالیٰ پر صلح کے لازم نہ ہونے کے دلائل		فنائے نار کے بارے میں حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کا تفرقہ اور متضاد اقوال
۳۳۳	النُّبُات	۲۹۹	جہمیہ کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۳۵	شعر (۲۳): وَفَرَضَ لَا زِمَ تَصْدِيقُ رُسُلٍ	۳۰۲	کافر کا کفر ایک محدود عرصے تک ہوتا ہے؛ لیکن اس کی سزا ہمیشہ کے لیے جہنم کیوں ہے؟
۳۳۵	رسل افضل ہیں یا فرشتے؟	۳۰۵	شعر (۲۰): يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ بِغَيْرِ كَيْفٍ
۳۳۶	رسول کی تعریف	۳۰۷	اقسام روایت
۳۳۶	جمہور علماء کے نزدیک رسول اور نبی کے مابین فرق	۳۰۷	کیف کی چار اقسام
۳۳۷	تعداد انبیاء و رسل علیہم السلام	۳۰۸	امام غزالی کی طرف بعض رسائل کی نسبت کی وضاحت
۳۳۸	عصمت ملائکہ کے بارے میں اختلاف	۳۰۹	اللہ تعالیٰ کی مثال
۳۳۸	دلائل اہل السنۃ والجماعت		سلطنت عمان کے مفتی عام شیخ خلیلی اباضی خارجی نے روایت باری تعالیٰ کا انکار کیا
۳۳۹	حشویہ کے دلائل	۳۱۰	معتزلہ کے دلائل
۳۳۹	اہل السنۃ والجماعت کی طرف سے جوابات	۳۱۳	اہل السنۃ والجماعت کے دلائل
۳۴۰	ہاروت و ماروت کے قصے سے حشویہ کا اشکال		واقعہ معراج میں روایت کا اختلاف
	ہاروت و ماروت کے قصے سے متعلق آیات کی مختصر تفسیر	۳۱۴	کیا حالت بیداری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت ہو سکتی ہے؟
۳۴۲	و تشریح	۳۱۶	شعر (۲۱): فَيَنْسَوْنَ النَّعِيمَ إِذَا رَأَوْهُ
۳۴۷	بحث افضلیت ملائکہ و انبیاء	۳۱۹	معتزلہ کی وجہ تسمیہ
۳۴۷	اہل السنۃ والجماعت کا موقف	۳۲۰	روایت باری تعالیٰ خواب میں ہو سکتی ہے، یا نہیں؟
	معتزلہ، ابن حزم، امام رازی (ایک قول کے مطابق)	۳۲۱	معتزلہ کے پانچ بنیادی اصول
۳۴۷	اور بعض سلفی حضرات کا موقف	۳۲۷	شعر (۲۲): وَمَا إِنْ فَعُلْ أَصْلَحَ دُوْا افْتِرَاضِ
۳۴۸	جمہور کے دلائل	۳۲۸	فعل اور عمل میں فرق
	ابن حزم، امام رازی، اور معتزلہ و شیعہ کے دلائل کہ ملائکہ انبیاء سے افضل ہیں		
۳۵۰	ملائکہ انبیاء سے افضل ہیں		
۳۵۱	ملائکہ کے علم ہونے کے دلائل		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۵۱	وحی کی اقسام	۳۵۱	وحی کی اقسام
۳۵۳	ملائکہ کی کنہ و حقیقت	۳۵۳	ملائکہ کی کنہ و حقیقت
۳۵۴	ملائکہ کی اقسام	۳۵۴	ملائکہ کی اقسام
۳۵۴	مدبرات کی اقسام	۳۵۴	مدبرات کی اقسام
۳۵۴	بشر و ملک میں فضیلت کا دوسرا معیار	۳۵۴	بشر و ملک میں فضیلت کا دوسرا معیار
۳۵۵	ملائکہ کی لفظی تحقیق	۳۵۵	ملائکہ کی لفظی تحقیق
۳۵۷	شعر (۲۴): وَخَتَمُ الرَّسُلِ بِالْصَّدْرِ الْمُعَلَّى	۳۵۷	شعر (۲۴): وَخَتَمُ الرَّسُلِ بِالْصَّدْرِ الْمُعَلَّى
۳۶۰	حسن و جمال میں فرق	۳۶۰	حسن و جمال میں فرق
۳۶۱	عقیدہ ختم نبوت	۳۶۱	عقیدہ ختم نبوت
۳۶۱	اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل	۳۶۱	اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل
۳۶۲	قادیانیوں کی تحریفات	۳۶۲	قادیانیوں کی تحریفات
	حدیث: ”لو عاش إبراهيم...“ کی تحقیق اور اس		حدیث: ”لو عاش إبراهيم...“ کی تحقیق اور اس
۳۶۵	کا صحیح مطلب	۳۶۵	کا صحیح مطلب
۳۶۶	حدیث کا دوسرا مطلب	۳۶۶	حدیث کا دوسرا مطلب
۳۶۷	ختم نبوت کے موضوع پر چند کتابیں	۳۶۷	ختم نبوت کے موضوع پر چند کتابیں
۳۶۹	شعر (۲۵): إِمَامُ الْأَنْبِيَاءِ بِلا اِخْتِلَافٍ	۳۶۹	شعر (۲۵): إِمَامُ الْأَنْبِيَاءِ بِلا اِخْتِلَافٍ
	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم متعدد وجوہ سے تمام انبیاء		نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم متعدد وجوہ سے تمام انبیاء
۳۷۰	سے افضل ہیں	۳۷۰	سے افضل ہیں
	ایک نبی کو دوسرے پر ایسی فضیلت دینا جس سے		ایک نبی کو دوسرے پر ایسی فضیلت دینا جس سے
۳۷۱	دوسرے کی تنقیص لازم آتی ہو صحیح نہیں	۳۷۱	دوسرے کی تنقیص لازم آتی ہو صحیح نہیں
	حضرت جبریل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے		حضرت جبریل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
۳۷۲	معلم تھے یا ملقن	۳۷۲	معلم تھے یا ملقن
۳۷۵	شعر (۲۶): وَبَاقِ شَرْعُهُ فِي كُلِّ وَقْتٍ	۳۷۵	شعر (۲۶): وَبَاقِ شَرْعُهُ فِي كُلِّ وَقْتٍ
۳۷۵	حضور ﷺ کی شریعت قیامت تک کے لیے ہے	۳۷۵	حضور ﷺ کی شریعت قیامت تک کے لیے ہے
۳۷۶	شریعت محمدیہ کے تا قیامت باقی رہنے کے دلائل ...	۳۷۶	شریعت محمدیہ کے تا قیامت باقی رہنے کے دلائل ...
۳۷۶	شریعت، ملت اور دین کی تعریف	۳۷۶	شریعت، ملت اور دین کی تعریف
۳۷۷	دین کے متعدد معانی	۳۷۷	دین کے متعدد معانی
۳۷۹	شعر (۲۷): وَحَقُّ أَمْرٍ مِعْرَاجٍ وَصِدْقٌ ...	۳۷۹	شعر (۲۷): وَحَقُّ أَمْرٍ مِعْرَاجٍ وَصِدْقٌ ...
۳۷۹	حق اور صدق میں فرق	۳۷۹	حق اور صدق میں فرق
۳۷۹	معراج کے معنی اور اس کی تاریخ	۳۷۹	معراج کے معنی اور اس کی تاریخ
	معراج بیداری کی حالت میں جسم اور روح دونوں		معراج بیداری کی حالت میں جسم اور روح دونوں
۳۸۰	کے ساتھ ہوئی	۳۸۰	کے ساتھ ہوئی
	علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک مقام		علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک مقام
۳۸۱	محمود کی تفسیر	۳۸۱	محمود کی تفسیر
۳۸۲	معراج میں رویت باری تعالیٰ ہوئی تھی، یا نہیں؟ ...	۳۸۲	معراج میں رویت باری تعالیٰ ہوئی تھی، یا نہیں؟ ...
۳۸۴	دلائل معراج الروح والجسد	۳۸۴	دلائل معراج الروح والجسد
	حالت بیداری میں معراج کے عدم قائلین کے		حالت بیداری میں معراج کے عدم قائلین کے
۳۸۴	شبہات اور ان کے جوابات	۳۸۴	شبہات اور ان کے جوابات
۳۸۶	سفر معراج کا مقصد	۳۸۶	سفر معراج کا مقصد
	مصنفؒ کے اشعار کی روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ		مصنفؒ کے اشعار کی روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ
۳۸۷	وسلم کی چھ خصوصیات کا بیان	۳۸۷	وسلم کی چھ خصوصیات کا بیان
۳۸۹	شعر (۲۸): وَمَرْجُوُّ شَفَاعَةِ أَهْلِ خَيْرٍ	۳۸۹	شعر (۲۸): وَمَرْجُوُّ شَفَاعَةِ أَهْلِ خَيْرٍ
۳۹۰	شفاعت کی مشہور اقسام	۳۹۰	شفاعت کی مشہور اقسام
۳۹۱	شفاعتِ محشر کے شافعین درج ذیل حضرات ہیں	۳۹۱	شفاعتِ محشر کے شافعین درج ذیل حضرات ہیں
۳۹۲	شفاعت پر اشکال	۳۹۲	شفاعت پر اشکال
۳۹۳	قبر کے پاس تلاوت کا حکم	۳۹۳	قبر کے پاس تلاوت کا حکم
۳۹۴	سلفی حضرات کا تلاوت کے ایصالِ ثواب سے انکار	۳۹۴	سلفی حضرات کا تلاوت کے ایصالِ ثواب سے انکار
۳۹۵	ایصالِ ثواب میں قیاس سے استدلال	۳۹۵	ایصالِ ثواب میں قیاس سے استدلال
۳۹۷	شعر (۲۹): وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَفِي أَمَانٍ	۳۹۷	شعر (۲۹): وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَفِي أَمَانٍ
۳۹۷	ولایت کی اقسام	۳۹۷	ولایت کی اقسام
۳۹۹	عصمتِ انبیاء اور حفاظتِ اولیاء کے درمیان فرق ...	۳۹۹	عصمتِ انبیاء اور حفاظتِ اولیاء کے درمیان فرق ...
۴۰۰	عصمتِ انبیاء میں اختلاف	۴۰۰	عصمتِ انبیاء میں اختلاف

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۳۲	نبی کریم ﷺ سے پہلے جنات کی تعلیم و تبلیغ کا نظام	۴۰۱	عصمت کا تعلق متعدد امور سے ہے
۴۳۳	(شعر ۳۱): وَذُو الْقُرَيْنِیْنِ لَمْ یَعْرِفْ نَبِیًّا.....	۴۰۲	عصمت انبیاء علیہم السلام کے دلائل
۴۳۳	ذوالقرنین کے نام کے بارے میں چند اقوال	۴۰۳	عصمت انبیاء علیہم السلام پر اشکالات و جوابات
۴۳۴	اسکندر ابن فیلس / فیلیس	۴۰۳	حضرت آدم علیہ السلام
۴۳۵	ذوالقرنین کی وجہ تسبیہ	۴۰۶	ترمذی شریف کی روایت کا جواب
۴۳۵	کیا ذوالقرنین نبی تھے؟	۴۰۶	حضرت نوح علیہ السلام
۴۳۵	علم اور معرفت میں فرق	۴۰۷	حضرت ابراہیم علیہ السلام
۴۳۷	حکمت کے متعدد معانی	۴۰۹	حضرت لوط علیہ السلام
	قرآن کریم میں مذکور ذوالقرنین کے واقعے کا	۴۰۹	حضرت یوسف علیہ السلام
۴۳۸	خلاصہ	۴۱۱	حضرت موسیٰ علیہ السلام
۴۳۹	سد ذوالقرنین کے بارے میں مشہور اقوال	۴۱۳	حضرت داؤد علیہ السلام
	قرآن وحدیث میں یاجوج وماجوج کے پانچ حالات	۴۱۵	حضرت سلیمان علیہ السلام
۴۳۹	کا تذکرہ	۴۱۶	حضرت یونس علیہ السلام
	سد سکندری کی روزانہ کھدائی اور اِنْ شَاءَ اللہ کہنے	۴۱۷	حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم
۴۴۱	سے کھدائی میں کامیابی کی روایت	۴۱۷	قصہ غرانیق کی حقیقت
۴۴۳	شعر (۳۲): وَ عِیْسَى سَوَفَ یَأْتِیْ ثُمَّ یَتَوٰی	۴۱۹	خلاصہ
۴۴۳	حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں تین نظریے	۴۲۱	مغفرت کے متعدد معانی
	عیسیٰ علیہ السلام کے رفع الی السماء پر اشکال اور اس کے	۴۲۳	شعر (۳۰): وَ مَا کَانَ نَبِیًّا قَطُّ اَنْتَی
۴۴۵	جوابات		عورتوں کی نبوت کے قائلین کے دلائل اور ان کے
	حضرت ابن عباس کا ﴿مُتَوَفِّیْکَ﴾ کی تفسیر میں	۴۲۴	جوابات
۴۴۶	”مُہْمِیْتُکَ“ فرمانا	۴۲۷	جمہور کے دلائل
۴۷۷	حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی عمر کے بارے میں صحیح قول		اللہ تعالیٰ کی بعض پاک بندیاں نبوت و ولایت کے
۴۴۹	عیسیٰ علیہ السلام کو مسیح کہنے کی وجہ	۴۲۹	درمیان برزخ کی طرح ہیں
۴۴۹	دجال کو مسیح کہنے کی وجہ	۴۳۰	شرائط نبوت
۴۵۰	دجال کے معنی		جنات کی طرف بعثت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی
۴۵۰	چھ قسم کی مخلوقات: تین مفرد اور تین مرکب	۴۳۱	خصوصیت ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۵۵	ابن عربی کی طرف ولی کے نبی سے افضل ہونے کی نسبت	۴۵۰	حضرت خضر علیہ السلام
۴۷۷	نبی کے ولی سے افضل ہونے کے دلائل	۴۵۳	دجال
۴۷۹	باب فی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۴۵۴	دلیۃ الارض
۴۸۱	شعر (۳۵): وَ لِلصَّادِقِ رُجْحَانٌ جَلِيٌّ	۴۵۵	قرب قیامت میں حضرت مہدی کا ظہور
۴۸۱	حضرت ابو بکر صدیق ؓ کی کنیت کا سبب	۴۵۷	شعر (۳۳): كَوَامَاتُ الْوَلِيِّ بِدَارِ دُنْيَا
۴۸۱	حضرت ابو بکر ؓ کو صدیق کہنے کی وجہ	۴۵۷	کرامت، ارہاس، معجزہ، استدراج، اہانت، سحر اور معونت کی تعریف
۴۸۲	معراج کی خبر سن کر صحابہ کرام کے مرتد ہونے کا واقعہ صحیح نہیں	۴۵۹	معتزلہ اور فلاسفہ کی تردید
۴۸۳	حضرت ابو بکر ؓ کے مختصر حالات	۴۶۰	معجزہ اور سحر میں فرق
۴۸۴	حضرت ابو بکر ؓ کی افضلیت سے شیعہ و معتزلہ کا انکار	۴۶۱	دلائل کرامات
۴۸۴	طریقہ خلافت	۴۶۳	ولی کی کرامت کے بارے میں بعض سلفی حضرات کا اعتراض اور اس کا جواب
۴۸۵	مفہوم الخلافۃ	۴۶۳	کرامت کے بارے میں سلفی و بریلوی مکتب فکر کی بنیادی غلطی
۴۸۵	انسان پر ”خلیفۃ اللہ“ کا اطلاق	۴۶۴	علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی بعض کتابوں میں کرامت کا ذکر
۴۸۵	مجوڑین کے دلائل	۴۶۶	علامہ ابن تیمیہ کی بعض کرامات جو ان کے خاص شاگردوں نے ذکر کی ہیں
۴۸۶	کمیل بن زیاد بن نہیک کا تعارف	۴۶۹	شعر (۳۴): وَ لَمْ يَفْضُلْ وَلِيٌّ قَطُّ دَهْرًا
۴۸۶	مانعین کے دلائل	۴۶۹	نبی معصوم اور ولی محفوظ ہوتا ہے
۴۸۷	اقسام خلافت	۴۷۰	شیعوں کے یہاں منصب امامت کے فضائل
۴۸۸	حضرت ابو بکر صدیق ؓ پوری امت میں سب سے افضل ہیں	۴۷۰	شیعوں کے ائمہ
۴۸۸	نصوص اور بیعت عام سے حضرت ابو بکر ؓ کی خلافت کا ثبوت	۴۷۱	شیعوں کے یہاں امام مہدی کے اوصاف
۴۹۰	حضرت علی ؓ نے حضرت ابو بکر ؓ کے ہاتھ پر فوری طور پر بیعت کی، یا چھ مہینے کے بعد	۴۷۲	کرامیہ کے یہاں ولی کے نبی سے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات
۴۹۱	امام حاکم اور عبد الرزاق پر شیعیت کا الزام	۴۷۲	کشف انبیا اور کشف اولیا میں فرق
۴۹۳	شیعوں کے یہاں جہاد کے پانچ مواقع		

صفحہ

مضمون

- ۵۲۹ عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح ؓ پر ارتداد کا الزام ..
- ۵۳۰ حضرت عثمان ؓ پر بنو امیہ کے لوگوں کو گورز بنانے میں فیاضی کا الزام
- ۵۳۰ حضرت عثمان ؓ کا عبد اللہ بن سعد بن ابی سرح ؓ کو خمس الخمس دینا
- ۵۳۱ حضرت عثمان ؓ کا عبید اللہ بن عمر ؓ سے قصاص نہ لینا
- ۵۳۱ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مروان اور ان کے والد کو مدینہ منورہ سے نکالا تھا؟



صفحہ

مضمون

- ۴۹۴ محمد بن حنفیہ کو محمد بن علی کیوں نہیں کہتے؟
- ۴۹۵ حضرت ابو بکر ؓ پر شیعوں کے اعتراضات اور ان کے جوابات
- ۴۹۹ شعر (۳۶): وَلِلْفَارُوقِ رُجْحَانٌ وَفَضْلٌ
- ۴۹۹ حضرت عمر فاروق ؓ کے مختصر حالات
- ۴۹۹ فاروق کی وجہ تسمیہ
- ۵۰۰ حضرت عمرؓ کی شہادت
- ۵۰۱ حضرت عمرؓ کے بارے میں شیعہ کے اعتراضات و جوابات
- ۵۰۶ قبر میں حیات انبیاء کا ثبوت
- ۵۰۷ ”لولا علی لہلک عمر“ کی تحقیق
- ۵۰۸ ”لولا معاذ لہلک عمر“ کی تحقیق
- ۵۰۸ مسئلہ متعہ کی تنقیح
- حضرت ابن عباس ؓ کی طرف اباحت متعہ کی نسبت
- ۵۱۱ شعر (۳۷): وَ ذُو النُّورَيْنِ حَقًّا كَانَ خَيْرًا ..
- ۵۱۳ حضرت عثمان ؓ کو ذوالنورین کہنے کی وجہ
- ۵۱۴ حضرت عثمان ؓ کے مختصر حالات
- حضرت عثمان ؓ کے قتل میں کوئی بھی صحابی شریک نہیں تھا، آپ کو قتل کرنے والے اوباش قسم کے لوگ تھے
- ۵۱۴ حضرت عثمان ؓ کی شہادت
- ۵۱۸ محمد بن ابی بکر کے بارے میں بعض غلط روایات
- ۵۲۲ حضرت عثمان ؓ پر اعتراضات اور ان کے جوابات
- ۵۲۲ ولید بن عقبہ ؓ پر شراب نوشی کا الزام
- ۵۲۵ حضرت ولید بن عقبہ ؓ پر فسق کا الزام
- ۵۲۸ حضرت عثمان ؓ پر اقربانوازی کا الزام

مُقَدِّمَةٌ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمام المرسلين قائد الغر المحجلين،
وخاتم النبيين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم إلى يوم الدين.
أما بعد:

کافی عرصہ ہوا کہ بندہ عاجز سے تخصص کے طلبہ نے علم کلام کے مشہور رسالہ ”بدء الامالی“ پڑھانے کی فرمائش کی۔ میں اپنی مصروفیات اور ذہنی انتشار کی وجہ سے ان کو ٹالتا رہا۔ آخر ان کا اصرار میرے انکار پر غالب آیا اور سبق شروع ہوا۔ بدء الامالی کے درس میں تخصص کے طلبہ کے علاوہ بعض ماہر مدرسین بھی شرکت کرتے رہے، جن کا علمی بوجھ مجھ پر پڑتا رہا۔ بہر حال میں سبق پڑھاتا رہا اور اپنی بساط کے موافق اشعار کی تحقیق کرتا رہا، اور حضرت مولانا صدیق احمد باندوی رحمہ اللہ کے نہج کے موافق حاصل مطالعہ اپنی کتاب کے حواشی پر لکھتا رہا۔ بدء الامالی میں بندہ عاجز نے بعض مباحث تفصیل سے پڑھائیں، خصوصاً صفات کا مسئلہ اور مشاجرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین، لعن یزید، واقعہ کربلا اور بعض دیگر احاث کی خوب تفصیل پیش کی گئی۔

میری تقریر کو میرے علم کے بغیر تخصص کے بعض طلبہ نے ٹیپ کر لیا اور پھر مولانا مفتی عامر صاحب نے ٹیپ ریکارڈ سے لوح قرطاس پر تقریر کو اتارا۔ پھر میں نے مولانا علاء الدین جمال صاحب سے درخواست کی کہ اس کی تہذیب فرما کر تقریر کو تحریر کی زبان دیں۔ انھوں نے ماہ دو ماہ میں یہ کام کیا۔ پھر مجھے معلوم ہوا کہ اس تقریر کو بدء الامالی اور شرح عقائد کے لیے بہت سارے مدرسین اور طلبہ استعمال کرتے ہیں۔

بعد ازاں اس تقریر کو بہت سارے احباب نے گوہر مراد سمجھا اور یہ فرمائش کی کہ اس میں کچھ ترمیم و اضافہ کر کے اس کو مستقل تصنیف کی شکل دی جائے۔ بندہ عاجز لیت و لعل کرتا ہے؛ لیکن میرے تالیفی کاموں کے رفیق مدرس و ناظم کتب خانہ حضرت مولانا عثمان صاحب بستوی فاضل دیوبند حفظہ اللہ تعالیٰ و رعاه نے بندہ عاجز کے ساتھ اس تقریر پر کام کرنے اور مزید حوالوں سے کتاب کو مزین کرنے کا عزم مصمم کر لیا، ہم دونوں اس تقریر کے لیے مزید حوالوں اور اس کی نوک و پلک سنوارنے میں لگ گئے۔ شرح میں بعض تاریخی واقعات آگینے سے زیادہ

باریک تھے، ان میں حوالوں کی چھان بین، ان کی اسانید کی تحقیق اور مزید کتابوں کے حوالوں کی ضرورت تھی، جس کے لیے ہم نے بہت سارے حوالوں اور کتابوں کی طرف مراجعت کی اور کتاب مکمل ہوئی۔ یہ فیصلہ تو ناظرین فرمائیں گے کہ ہم نے اس مورچہ کو کس حد تک سر کر لیا ہے؟ لیکن ہمیں اللہ تعالیٰ کے فضل سے امید ہے کہ ہم اس پل صراط سے گزر گئے ہوں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

علاوہ ازیں ہمارے تخصص کے ایک طالب علم مولانا محمد فہیم صاحب نے کتاب پر مختصر تعلیقات بھی لکھیں اور بعض حوالے میرے دوسرے رفیق تالیف مولانا مفتی محمد الیاس صاحب نے نکالے؛ لیکن سب سے زیادہ محنت حوالوں کے نکالنے میں مولانا محمد عثمان بستوی نے فرمائی۔ اللہ تعالیٰ ان سب کو اس محنت کا شایان شان اجر عطا فرمائے۔

اس شرح کی تکمیل اور طباعت کے سب سے زیادہ منتظر ہمارے دارالعلوم کے مہتمم مولانا شبیر احمد صاحب تھے اور بار بار اس کی تکمیل اور طباعت کے بارے میں دریافت فرماتے رہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو شفاءِ کامل عطا فرمائے۔

کتاب کا نام بندہ عاجز نے ”بدر اللیالی فی شرح بدر الامالی“ رکھا۔ پہلے دوسرے نام ذہن میں تھے؛ لیکن جب کتاب کی شروحات میں بدر الامالی کی شروحات کی فہرست پر نظر ڈالی تو وہ سب نام پہلے شارحین نے رکھے تھے، بس ذہن میں یہ نیا نام آیا۔

اس کتاب کے قارئین کو یہ شکایت ہوگی کہ ہم نے بہت ساری عربی عبارات کا ترجمہ نہیں کیا۔ چونکہ بدر اللیالی کے مخاطب علماء اور ذی استعداد طلبہ ہیں؛ اس لیے بعض جگہ ترجمہ کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ نیز تطویل سے بچنا بھی مقصود تھا؛ ورنہ شرح کا حجم دو جلدوں سے تجاوز کر کے تین جلدین بن جاتیں۔

ناظرین ان شاء اللہ تعالیٰ اس شرح کو علم کلام کی اکثر معرکتہ الآراء مسائل پر محیط پائیں گے۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ بدر الامالی کے اشعار سہل ممتع کی مانند آسان ہیں، ان میں نہ تو بعض عرب شعرا کے کلام کی طرح تعقید ہے اور نہ عجمی شعرا کی عجمیت ہے؛ بلکہ بدر الامالی فصاحت و بلاغت کی مرقع ہے، اور اس میں بعض ایسے مسائل مذکور ہیں جو عقائد نسفیہ میں نہیں ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ پر شے کا اطلاق، اسم و مسمیٰ کا عین ہونا نہ ہونا، عورتوں میں نبوت کا نہ ہونا، ذوالقرنین کی نبوت کا معلوم نہ ہونا، عدم جواز لعن یزید، حالت باس اور حالت یاس کا ایمان وغیرہ۔ ہاں عقائد نسفیہ میں بعض مسائل ایسے ہیں جو بدر الامالی میں نہیں؛ اس لیے دل چاہتا ہے کہ ان مسائل کی مختصر تشریح کروں؛ تاکہ بدر اللیالی کا مطالعہ کرنے والے تشنگی محسوس نہ کریں۔ شاید صاحب بدر الامالی نے ان مسائل کے غیر اہم ہونے کی وجہ سے ان کو چھوڑا ہوگا۔ وہ مسائل یہ ہیں:

۱- اشیا کی حقیقتیں ثابت ہیں وہ بے حقیقت نہیں ہیں؛ بلکہ موجود ہیں، حقائق الأشياء في اعتقادنا ثابتة في الخارج اور ان حقائق پر علم بھی تحقق ہے۔

سوفسطائیہ ایک باطل فرقہ ہے اور اس کی تین جماعتیں ہیں:

(۱) عنادیہ۔ یہ فرقہ اشیا کی حقیقت کا منکر ہے اور اشیا کے وجود کو وہم و خیال سمجھتا ہے۔

(۲) عنمدیہ۔ یہ اشیا کی حقیقت کو اپنے زعم کے تابع سمجھتے ہیں۔ اگر جسم کو عرض تصور کریں تو وہ عرض ہی ہوگا۔

(۳) لادریہ۔ یہ فرقہ کہتا ہے: ہمیں معلوم نہیں کہ اشیا موجود ہیں یا نہیں۔

یہ تینوں فریق کہتے ہیں کہ اشیا کے معلوم کرنے کا سب سے مضبوط آلہ حواس ہیں اور یہ بھی غلطی کرتے ہیں، بس میں چلنے والا درختوں کو متحرک سمجھتا ہے، بھینکے کو ایک دو نظر آتا ہے، صفرادی کو پانی اور شربت کڑوا لگتا ہے۔ ہم جواباً کہتے ہیں کہ کبھی کبھی حس کی غلطی سے حواس پر سے اعتماد نہیں اٹھتا، یہ عارضی خطا کسی مانع، بعض

حالات، یا دوران سروغیرہ کی وجہ سے ہے۔

میں نے ایک معمر شخص سے کہا: آپ شادی کیوں نہیں کرتے؟ اس نے کہا: فلان بیوی نے اپنے شوہر کو قتل کرایا۔ میں نے کہا: تم لاکھوں کروڑوں میں ایک مثال کو دیکھتے ہو اور لاکھوں کروڑوں جوڑوں کو نہیں دیکھتے کہ ایک دوسرے کو چاہتے ہیں۔ نیز اہل حق علم حاصل کرنے کے لیے تین اسباب مانتے ہیں: ۱- حواس سلیمہ، ۲- خبر صادق، ۳- عقل۔

۲- دوسرا مسئلہ جو شرح عقائد میں ہے اور بدالامالی میں نہیں وہ مسئلہ استطاعت ہے۔ معتزلہ کے نزدیک استطاعت فعل سے پہلے ہے اور اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک فعل و عمل کے ساتھ ہے۔ بعض محققین کے نزدیک یہ نزاع لفظی ہے، یعنی دونوں باتیں صحیح ہیں۔

(۱) اگر قدرت و استطاعت کے یہ معنی ہوں کہ اس کے بعد فعل موخر نہیں ہو سکتا تو یہ مع الفعل ہے، مثلاً کوئی شخص شراب نوشی میں لگا ہوا ہے یا زنا میں مشغول ہے تو شراب نوشی اور زنا کا فعل موخر نہیں ہو سکتا، تو یہ استطاعت مع الفعل ہے، مثلاً اگر زید بکر کی پٹائی کر رہا ہے اور زید کا ہاتھ یکدم مفلوج ہوا تو پٹائی نہیں رہے گی۔

(۲) اور اگر قدرت و استطاعت سے مراد وہ قدرت ہے جو فعل کو شروع کرتے وقت پائی جاتی ہے، تو یہ

مقدم ہے۔

(۳) استطاعت کے ایک معنی سلامۃ الاسباب والالات ہے۔ فقہاء کے نزدیک یہ آدمی کے مکلف ہونے کی اساس اور موقوف علیہ ہے۔ اگر سلامۃ الالات والاسباب ہے تو آدمی اس عمل پر مکلف ہے؛ ورنہ نہیں، مثلاً حج کی فرضیت کے لیے زاد وراحلہ اور صحت بدنی ضروری ہے۔

۳- تیسرا مسئلہ جو عقائدِ نفسیہ میں ہے اور بدء الامالی میں نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ مقتول اپنی اجل پر مرا ہے یا نہیں؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ قاتل نے مقتول کی اجل کو منقطع کر دیا اور وہ قبل الاجل مر گیا؛ کیونکہ ان کے بقول اجل قطعی نہیں، بعض اعمال سے عمر بڑھتی ہے اور بعض اعمال سے گھٹتی ہے، جیسے صلہ رحمی سے عمر بڑھتی ہے۔

جواباً عرض ہے کہ عمر کے بڑھنے اور گھٹنے سے مراد برکت اور ذکرِ خیر کا باقی رہنا ہے۔ نیز مزید اور مزید علیہ دونوں کا مجموعہ اجل ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں متعین ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے مقتول کے لیے یہی عمر لکھی تھی۔

نیز معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر قاتل نے مقتول کی اجل کو نہیں کاٹا تو وہ قابلِ عقوبت کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قتل کے کسب اور ارتکاب کی وجہ سے قابلِ عقوبت ہے؛ کیونکہ خالق القتل اللہ تعالیٰ ہے اور کا سب القتل بندہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ مقتول اپنی عمر کو پورا کر کے مرا ہے؛ ﴿إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (یونس: ۴۹) جب ان کی اجل موعود آ جائے تو نہ پیچھے ہو سکتے ہیں اور نہ آگے ہو سکتے ہیں۔

۴- چوتھا مسئلہ تولید کا ہے۔ معتزلہ کے نزدیک جو فعل بندہ سے بغیر واسطہ کے صادر ہو اس کو مباشرت کہتے ہیں، جیسے بندوق کی گولی چلانا، یا چاقو سے کسی کو زخمی کرنا، اور جو فعل بالواسطہ ظاہر ہو اس کو تولید کہتے ہیں، جیسے گولی چلانے اور لگنے کے بعد کسی کا زخمی ہونا، یا مرنا، یا درد اور تکلیف کا پیدا ہونا۔

معتزلہ کے نزدیک مباشرت اور تولید دونوں کے نتائج کا خالق بندہ ہے، اور اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک دونوں کا خالق اللہ تعالیٰ ہے؛ البتہ جو فعل بالمباشرہ صادر ہو جائے اس کا کا سب بندہ ہے اور جو کام تولید کے نتیجہ میں ظاہر ہوا اس کا کا سب بندہ نہیں؛ چونکہ بندہ چھری چلانے کے بعد اس کے اثر یعنی درد اور زخم کے روکنے پر قادر نہیں تو اثر روکنے پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے بندہ درد اور زخم کا کا سب نہیں، ہاں افعال تولید یہ میں سبب بننے کی وجہ سے بندہ پر مواخذہ دینیو یہ یا اخرویہ یا دونوں ہوں گے۔

۵- پانچواں مسئلہ یہ کہ ایمان میں ان شاء اللہ لگانا احناف کے نزدیک نامناسب ہے تو انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ نہیں کہنا چاہیے؛ اس لیے کہ اس میں شک کا پہلو نکلتا ہے؛ اگرچہ قاتل کا مقصد معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنا، یا تزکیہ نفس اور خود پسندی سے بچنا ہوگا، یا کامل ایمان کی طلب میں ان شاء اللہ کہتا ہوگا۔ بعض اشاعرہ انا مؤمن ان شاء اللہ کو مناسب سمجھتے ہیں؛ اس لیے کہ ایمان اور کفر، سعادت اور شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے اور وہ معلوم نہیں۔ بہر حال یہ بھی کوئی مضبوط اختلاف نہیں، جنہوں نے ایمان حالی کا اعتبار کیا وہ ان شاء اللہ نہیں کہتے اور جو ایمان کے ثمرات اور نتائج کا لحاظ رکھتے ہیں وہ ان شاء اللہ کہنے کو مناسب سمجھتے ہیں۔

اس مسئلہ کے دلائل اور سوال و جواب کی تفصیلات علم کلام کی مطولات اور صحیح بخاری کی کتاب الایمان میں

بیان کی جاتی ہیں، یہاں اس کے بیان کی نہ ضرورت ہے اور نہ گنجائش۔

۶۔ چھٹا مسئلہ یہ ہے کہ امامت کے لیے امام کا افضل ہونا ضروری نہیں؛ کیونکہ کبھی مفضول میں حکومت چلانے کی اہلیت زیادہ ہوتی ہے، نیز کبھی مفضول کو امام نہ بنانے پر فتنہ اور فساد کا اندیشہ ہوتا ہے اور فتنہ و فساد کا خاتمہ سب سے اہم کام ہے۔

ان مسائل کے علاوہ کچھ دوسرے مسائل بھی ہیں؛ لیکن مذکورہ بالا مسائل زیادہ اہم تھے؛ اس لیے انھیں یہاں مختصر اذکر کر دیا گیا۔

ملاحظہ:

بعض احباب کافی عرصہ سے بندہ عاجز پر معترض رہتے ہیں کہ آپ کی تحریرات و تالیفات میں بعض اُن مصنفین کے حوالے ہوتے ہیں جو ان احباب کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہیں، تو ان کی خدمت میں عرض ہے کہ ہم مسائل کلامیہ میں جمہور علما کے ساتھ ہیں اور ان کے خوانِ علم سے فائدہ اٹھاتے ہیں؛ لیکن جمہور کے مسلک کی تائید میں اور کبھی دوسری مصالح کی وجہ سے ایسے مصنفین کے حوالے دیتے ہیں جو ان احباب کے ہاں درجہ محبت سے گھرے ہوئے ہیں۔ مثلاً اگر کفار کے لیے عذابِ جہنم کی تابید و ہمیشگی میں شیخ البانی کا حوالہ دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے۔ بہر حال ان احباب کی خدمت میں ہم ابو ذؤیب ہذلی کا یہ شعر پیش کریں گے:

و عیـرہا الواشون أنـی أحبہا ❁ وتـلک شکاکـة ظاہر عنک عارہا

یا عبد الحمید عدم کا یہ شعر پیش کریں گے:

ہم ہر ایک آنکھ سے تھوڑی سی عدم لیتے ہیں ❁ ہم غریبوں میں تکلف کی کوئی بات نہیں

اور یہ مدہ انت یا ذوالوہمین ہونا نہیں؛ کیونکہ ہم الحمد للہ اپنے مسلک پر پکے ہیں۔ ذوالوہمین ہونا یہ ہے کہ ہر ایک فریق کے ساتھ اس کے مسلک میں موافقت کی جائے؛ بلکہ یہ حسن معاملہ اور ذہنی وسعت کا ثبوت ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ بدر اللیالی کو قبول اور نافع بنادے اور ہم سب کو دارین کی سعادتیں نصیب فرمادے۔ وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين.

رضاء الحق عفا اللہ عنہ

۱۶/ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۸ھ / ۱۴/ فروری ۲۰۱۷ء

تقریظ

از: حضرت مولانا شبیر احمد صاحب سالوجی حفظہ اللہ تعالیٰ ورعہ
استاذ حدیث و مہتمم دارالعلوم زکریا، جنوبی افریقہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه الكريم، سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه أجمعين.

أما بعد:

اس میں کوئی شک نہیں کہ دین کا کوئی بھی مسئلہ معمولی نہیں؛ مگر عقائد کی عظمت و اہمیت سے کون
انکار کر سکتا ہے؟! اعمال میں کمی بیشی اللہ تعالیٰ معاف کر سکتا ہے؛ مگر عقائد کا بگاڑ اور ایمانیات میں خرابی ناقابل
معافی ہے۔

افسوس ہے کہ اس زمانے میں عقائد سے تعلق رکھنے والے بہت سے ایسے نازک مسائل جن سے پہلے
زمانے میں لوگ واقف نہیں تھے، منظر عام پر آچکے ہیں، مثلاً مشاجرات صحابہ اور صفات باری تعالیٰ وغیرہ۔
نہایت تعجب اور افسوس کی بات ہے کہ اس زمانے میں معمولی مسائل میں تو روایات کی پوری جانچ پرکھ کی
جاتی ہے؛ مگر ایسے مسائل جن کا اثر عقائد پر ہوتا ہے ان کے ثبوت کے لیے ایسی تاریخی روایات پیش کی جاتی ہیں
جو بے سرو پا ہوتی ہیں؛ بلکہ اکثر اوقات کذاب اور شیعیت زدہ ہوتے ہیں۔

حضرت استاذ مفتی رضا الحق صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ (شیخ الحدیث و مفتی مدرسہ ہذا) نے ۲۰۰۶ء میں
بعض مخلصین کی فرمائش پر ”بدر الامالی“ کا درس دیا، جس میں تخصص فی الافاء کے طلبہ کے علاوہ بہت سے اساتذہ
بھی شریک درس رہے۔ مفتی محمد عامر عبد اللہ صاحب (فاضل مدرسہ ہذا)، مولانا علاء الدین جمال صاحب (استاذ
حدیث دارالعلوم زکریا)، مولانا فہیم زامبیا صاحب (فاضل مدرسہ ہذا)، مفتی محمد الیاس شیخ صاحب (رفیق
دارالافتاء مدرسہ ہذا) اور مولانا محمد عثمان بستوی وغیرہم نے اس درس کی کتابت، تہذیب و ترتیب اور تحقیق و تخریج
میں حصہ لیا، فجزاہم اللہ خیرا۔ اس طرح یہ درس مختلف مراحل سے گزرتا ہوا بالآخر اللہ کے فضل سے ایک مستقل
شرح کی شکل میں آگیا، جس کا نام حضرت الاستاذ نے ”بدر اللیالی فی شرح بدر الامالی“ تجویز فرمایا۔

بدر الامالی میں شرح عقائد کے بعض مسائل مذکور نہیں تھے جنہیں حضرت مفتی صاحب نے مقدمے میں

شامل فرمادیا، مثلاً استطاعت کی اقسام، حقائق الاشیاء، مقتول کی اجل، تولید، اور مفصول کی امامت وغیرہ۔ نیز اس کتاب میں مشاجراتِ صحابہ جیسے بے انتہا نازک مسائل پر بھی بحث کی گئی ہے جس میں ذرا بھی افراط و تفریط سے انسان کا ایمان خطرے میں پڑ سکتا ہے۔ ان مسائل کو حضرت نے انتہائی محتاط انداز میں جمہور کے مسلک کے مطابق پوری تنقیح و تحقیق کے ساتھ تحریر فرمایا۔

نیز اس وقت کا سب سے بڑا فتنہ شیعوں کا ان مسائل کے ذریعہ لوگوں کا ایمان کو خراب کرنا اور کربلا کی جھوٹی کہانیاں اور من گھڑت واقعات کے ذریعہ لوگوں کے جذبات کو ابھارنا ہے۔ اس پر بھی آپ نے سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔

ویسے تو مشابہات سے بچنا چاہیے؛ مگر اس وقت عوام کے سامنے ان مسائل کو چھیڑ کر لوگوں کے ایمان کو خراب کیا جا رہا ہے؛ اس لیے صفات کے مسئلے میں بھی افراط و تفریط سے بچتے ہوئے مفصل و مدلل بحث کی گئی ہے۔

اس کتاب کی متعدد خوبیوں میں سے چند ایک کا یہاں ذکر کرنا مناسب ہوگا، کتاب قارئین کے سامنے ہے؛ اس لیے زیادہ تفصیل کی ضرورت نہیں:

۱۔ ہر شعر کا ترجمہ اور عام فہم تشریح۔

۲۔ شعر میں بیان کردہ مسائل عقائد پر سیر حاصل بحث، جس میں دوسرے فریق کے دلائل کا تحقیقی جائزہ لینے کے بعد مسلکِ علمائے اہل السنۃ کو خوب مدلل و منطوق کیا گیا ہے۔

۳۔ بہت سے مسائل میں اللہ کی توفیق سے اس قدر مواد جمع ہو گیا ہے کہ اتنا دوسری کتابوں میں شاید ہی کہیں یکجا ملے۔

۴۔ بعض وہ مسائل جو مختلف فیہ نہیں اور اہل السنۃ والجماعۃ کے معروف عقائد ہیں؛ مگر اس کی تفصیلات سے اکثر لوگ ناواقف رہتے ہیں، اس کتاب میں اس طرح کے مسائل میں اہل السنۃ والجماعۃ کا اپنا مسلک بھی تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

۵۔ اتنی شرح و تخریج کے ساتھ علم عقائد میں کوئی کتاب اس قدر منطوق و مرتب مضامین پر مشتمل کم از کم اردو زبان کی حد تک ہمارے علم میں نہیں۔

۶۔ علم عقائد کا موضوع نہایت اہم اور نازک ہے؛ خصوصاً آج کے اس پر فتن دور میں، جبکہ سلفیت کے نام پر عوام الناس کو عقائد کی غیر ضروری پیچیدگیوں میں الجھانے کی سعی غیر مشکور زوروں پر کی جاتی ہے؛ حتیٰ کہ اس کام کے لیے سوشل میڈیا کا استعمال بھی نہایت فراخ دلی کے ساتھ کیا جاتا ہے، جو انتہائی خطرناک ہے۔ ایک عرصے سے لوگ پوچھ رہے تھے کہ غیر مقلدین یا دیگر فرقے عقائد میں جن مسائل کو لے کر فتنہ برپا کرتے ہیں ان

کے بارے میں مفصل اباحت مطلوب ہیں جن میں ہمارے دلائل بیان کرنے کے ساتھ ان کے دلائل کا منصفانہ جائزہ بھی لیا گیا ہو؛ مگر ہمیں اردو میں کوئی ایسی مفصل و محقق کتاب دستیاب نہ تھی، اب حق تعالیٰ کی توفیق اور حضرت الاستاذ کی برکت سے ایک بڑا خلا پر ہونے جارہا ہے۔

یقیناً یہ کتاب بہت سی ظاہری و باطنی خوبیوں کے باعث دیگر کتابوں سے ممتاز ہے جس کا اندازہ قارئین خود کر لیں گے۔

امید ہے کہ بعض مسائل جن کا عوام الناس سے تعلق ہے، ان شاء اللہ انگریزی میں بھی ان کا ترجمہ کر دیا جائے گا۔

اللہ رب العزت اس کتاب کو شرف قبولیت سے نواز کر علما و طلباء کے لیے مفید سے مفید تر بنائے۔ اس کتاب کو احقاق حق اور ابطال باطل کا ذریعہ بنائے۔ مسلک اہل السنۃ والجماعۃ اور خصوصاً مسلک علمائے دیوبند کی خدمت کرنے والی کتابوں کی فہرست میں اس کتاب کو بھی شامل فرمائے۔ حضرت الاستاذ اور اس کام میں کسی بھی طرح حصہ لینے والوں کے لیے ذریعہ نجات اور ذخیرہ آخرت بنائے۔ اللہ تعالیٰ حضرت کی عمر میں برکت عطا فرمائے اور آپ کے مزید افادات کا جلد از جلد منظر عام پر آنا آسان فرمائے۔

قارئین سے گزارش ہے کہ اگر کسی مسئلے میں کوئی بات خلاف مشہور ملے تو اسے رد کرنے میں ہرگز جلدی نہ کریں؛ بلکہ دلائل کی روشنی میں اسے پرکھنے کے بعد ہی کوئی فیصلہ کریں۔ کسی بات کو محض اس لیے رد کرنا کہ ہم نے پہلے نہیں سنی تھی، یا یہ رائے مشہور رائے کے خلاف ہے۔ قرین انصاف نہیں۔

شبیر احمد سالوجی

خادم دارالعلوم زکریا، جنوبی افریقہ

۲۵ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۸ھ / ۲۳ فروری ۲۰۱۷ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الكريم،
المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

ناظم قصیدہ ”بدر الامالی“ سراج الدین اوشی کے مختصر حالات

نام ونسب:

کنیت: ابو محمد ہے۔

لقب: سراج الدین ہے۔

نام ونسب: علی بن عثمان بن محمد بن سلیمان اوشی فرغانی حنفی ہے۔

وطن:

کرغستان کے مشہور شہر اوش کے رہنے والے تھے؛ اس لیے اوشی کہلاتے ہیں۔
آپ کا شمار ماوراء النہر کے اکابر فقہاء اور علم کلام کے ماہرین میں ہوتا ہے۔ موصوف عربی نثر اور نظم دونوں پر
ماہرانہ قدرت رکھتے تھے۔

پیدائش و وفات:

علامہ سراج الدین کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں۔ تاریخ وفات میں دو قول ہیں: ایک قول ۵۷۵ھ ہے، اور
یہا صح ہے۔ دوسرا قول ۵۶۹ھ ہے؛ لیکن کشف الظنون نے علامہ تمیمی کی طبقات الحنفیہ سے نقل کیا: ”فرغ من
نظمها سنة ۵۶۹ تسع وستين وخمس مئة، كما نقله التميمي في طبقات الحنفية“۔ (کشف
الظنون ۱۳۴۹/۲) اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ۵۶۹ھ قصیدہ سے فراغت کا سال ہے، وفات کا سال
نہیں۔ یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ ۵۷۵ھ میں وبائی مرض سے علامہ کا انتقال ہوا۔ (کشف الظنون ۱۳۴۹/۲۔ ہدیۃ

العارفين ۷۰۰/۱)

حافظ عبدالقادر قرشی نے ان کو الإمام العلامة المحقق کہا، کذا في الجواهر المضیئة، اور قاسم

بن قطلوبغا نے الإمام العلامة لکھا، کذا فی تاج التراجم . ملا علی قاری نے الشیخ العلامة لکھا، کذا فی مقدمة ضوء المعالي لعلی القاری .

تصانیف:

۱- الفتاوی السراجیہ - یہ فتاوی سراج الدین ابو محمد علی بن عثمان اوشی کی تصنیف ہے، جو حضرات یہ فتاوی کسی اور فقیہ کی طرف منسوب کرتے ہیں، یہ صحیح نہیں ہے۔ اس پر مفصل بحث ہم نے فتاوی سراجیہ کے مقدمہ میں کی ہے، اس کو وہاں ملاحظہ کیا جائے۔ یہ فتاوی بحمد اللہ تعالی ہماری تصحیح اور تعلیقات کے ساتھ پاکستان، ہندوستان اور بیروت سے متعدد مرتبہ طبع ہو چکا ہے اور علما اور طلبہ میں مقبول ہے۔

۲- ثواب الاخبار - ۳- نصاب الاخبار تذکرۃ الاخبار - ۴- مشارق الانوار شرح نصاب الاخبار - ۵- غرر الاخبار و درر الاشعار فی الفاظ الحدیث النبوی - ۶- یواقیت الاخبار - ۷- منظومۃ بدر الامالی، جس کی شرح ”بدر اللیالی“ آپ کے ہاتھوں میں آپ کے مطالعہ کی منتظر ہے۔ یہ مشہور قصیدہ علم کلام کے اہم مسائل اور عقائد پر محیط ہے۔ اس قصیدے کے ۶۶ اشعار ہیں۔ بعض حضرات نے ۶۸ اشعار اور بعض نے ۶۷ اشعار پر مشتمل فرمایا ہے۔

وجہ تسمیہ:

اس قصیدہ کے پہلے شعر میں ”بدر الامالی“ کا لفظ آیا ہے، یہ اس قصیدہ کا نام پڑ گیا۔ بدر الامالی میں ”بدر“ کے معنی ابتدا کرنا، اور ”امالی“ کے معنی وہ اشعار اور مضامین جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے القاء کیے گئے ہیں اور مصنف نے لکھے۔ یا ”امالی“ کا معنی یہ ہے کہ یہ اشعار اساتذہ اپنے تلامذہ کو لکھوائیں گے، تو یہ تقاول ہو جائے گا، تو ”بدر الامالی“ کے معنی یہ ہوئے: اُس قصیدہ کی ابتدا جو تلامذہ کو لکھوانے کے لیے تحریر کیا گیا۔

مقام حسرت:

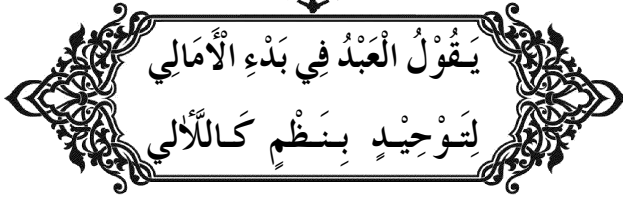
یہ بات قابل افسوس ہے کہ کچھ عرصہ پہلے تک ہمارے نصاب میں علم کلام کی بعض کتابیں داخل تھیں؛ لیکن یہ بہترین اور آب زر سے لکھنے کے قابل قصیدہ شامل نہیں تھا؛ بلکہ اکثر طلبہ اس کے نام سے بھی واقف نہیں؛ البتہ برصغیر سے باہر یہ قصیدہ معروف و مشہور اور مخدوم ہے۔ مولانا عبد الحمید ترکمانی صاحب نے ”نصور المعالی شرح بدر الامالی“ کی تعلیقات کے مقدمہ میں اس کی ۲۸ شروحات کا تعارف لکھا ہے۔ سب سے مشہور اور متعارف شرح ”نصور المعالی شرح بدر الامالی“ ہے، جو ملا علی قاری رحمہ اللہ نے لکھی ہے، جو نہ طویل ہے اور نہ مختصر، اور برصغیر سے باہر بہت سارے ممالک میں پڑھائی جاتی ہے۔ شیخ عدنان درویش اور شیخ عبد الحمید نے اس پر

تعلیقات اور حواشی لکھے ہیں۔

کچھ عرصہ پہلے تک ہمارے ہاں برصغیر میں علم کلام کی وہ کتابیں پڑھائی جاتی تھیں جو منطق آلود اور فلسفہ زدہ تھیں؛ لیکن اب شرح عقائد نسفیہ للعلامہ افتخار زانی اور اس پر شمس الدین احمد بن موسیٰ خیالی کا حاشیہ۔ جو دقیق اور مشکل ہے۔ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ اگر ہمارے مدارس دینیہ: دارالعلوم دیوبند، مظاہر علوم سہارنپور، دارالعلوم ندوۃ العلماء وغیرہ اور پاکستان میں وفاق المدارس عقیدہ طحاویہ کے ساتھ ملا علی قاری کی ”ضوء المعالی“، یا صرف ”بدر الامالی“ کو بھی شامل نصاب فرمادیں تو طلبہ کے سامنے خالص علم کلام کے نئے گوشے کھلیں گے اور ان کی ذہنی نشوونما کے لیے مفید ہوگا۔

اس زمانے کے طلبہ خیالی، شرح عقائد، جلالیہ للذوانی، شرح المواقف للسید الشریف البحر جانی، الامور العامہ لمرزا محمد زاہد ہروی، اور المسامرہ وغیرہ سمجھنے سے قاصر ہیں، یا سمجھنا نہیں چاہتے؛ مگر ”بدر الامالی“ جیسا دلچسپ رسالہ ان شاء اللہ تعالیٰ شوق سے پڑھیں گے۔

ہم نے بعض اسباب و وجوہات کی بنا پر ”بدر الامالی“ کی مفصل شرح لکھی۔ اللہ تعالیٰ اس کو قبول و مقبول اور طلبہ کے لیے نافع و مفید بنادیں۔ صلی اللہ تعالیٰ علی محمد وآلہ وصحبہ وسلم۔



ترجمہ: بندہ عاجز ”بدر الامالی“ نامی کتاب شروع کر کے کہتا ہے (یا بندہ ”الامالی“ نامی رسالے کی ابتدا میں کہتا ہے) کہ یہ رسالہ اللہ تعالیٰ کی توحید کے اثبات و اظہار کے لیے پروئے ہوئے موتیوں کی طرح اشعار میں ہے۔

لفظ ”قول“ کا مختلف معانی میں استعمال:

قول: کلام کے معنی میں آتا ہے۔ اور کبھی رائے کا معنی بھی دیتا ہے، مثلاً: هذا قول أبي حنيفة. أي: رأيه. اور جب استقبال کا قصد کیا جائے، تو ظن کے معنی میں ہوتا ہے، جیسے: أتنقول زيداً منطلقاً. أي: أتنظرن زيداً منطلقاً. (۱)

لفظ اور قول میں فرق:

لفظ عام ہے؛ اس لیے کہ موضوع اور مہمل دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اور قول کا اطلاق صرف لفظ موضوع پر ہوتا ہے، مہمل کو شامل نہیں ہوتا۔ اور ”قول“ کلمہ اور کلام دونوں سے عام ہے؛ اس لیے کہ کلمہ اور کلام دونوں قول ہیں۔

انسان کے لیے عبد کا لفظ بہترین لقب اور وصف ہے:

انسان کے لیے عبد کا لفظ بہترین لقب اور وصف ہے؛ اس لیے کہ یہ لفظ انسان کی تخلیق کے مقصد اور حکمت پر دلالت کرتا ہے۔ آیت کریمہ: ﴿سُبْحَنَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ﴾. (بنی اسرائیل: ۱) میں حضور اکرم ﷺ کے لیے لفظ عبد کا استعمال اور ذات باری تعالیٰ کی طرف نسبت اور اضافت میں آنحضرت ﷺ کا انتہائی اکرام ہے، کہ یہ میرا بندہ ہے کسی اور کا نہیں۔ (۲)

شاعر کہتا ہے:

(۱) قال قولاً ومقالاً ومقالة: تكلم... وبه: رآه رأياً. وقد يضمن القول معنى الظن فينصب بعده المبتدأ والخبر عند بعض العرب، مثل: تقول: المسافر قادمًا اليوم. (المعجم الوسيط).

(۲) العبد: الرقيق، والإنسان حرًا كان أو رقيقًا؛ لأنه مربوب لله عز وجل. (ج): عبيد وعُبد وأعبد وعُبدان. (المعجم الوسيط). وكذا في لسان العرب

لَا تَدْعُنِي إِلَّا بِمَا عَبْدَهَا ❁ فَإِنَّهُ أَشْرَفُ أَسْمَائِي

(نفع الطيب، لأحمد التلمساني، ۱۹۳/۲)

ترجمہ: مجھے ”اے غلام“ کے سوا کسی اور نام سے مت پکارو؛ اس لیے کہ یہی میرا سب سے عمدہ نام ہے۔

وقال أبو محمد عبد الله السروجي:

بِاللَّهِ إِنْ سَأَلُوكَ عَنِّي، قُلْ لَهُمْ: ❁ عَبْدِي، وَمِلْكُ يَدِي، وَمَا أَعْتَقْتُهُ

(ديوان الصبابة، لابن أبي حجلة، ص ۴۲. ثمرات الأوراق ۳۸/۲. وخزانة الأدب وغاية الأرب ۴۳۱/۱)

ترجمہ: اور تم کو اللہ کی قسم ہے! اگر کوئی میرے بارے میں تم سے پوچھے، تو اس کو یہی کہو کہ میرا غلام ہے اور

میری ملک اور قبضے میں ہے، میں نے اس کو آزاد نہیں کیا ہے۔

وقال الآخر:

وَمِمَّا زَادَنِي عَجَبًا وَتَبَهًّا ❁ وَكَدْتُ بِأَحْمَصِي أَطَا الثَّرِيَّا

دُخُولِي تَحْتَ قَوْلِكَ: يَا عِبَادِي ❁ وَأَنْ صَيَّرْتُ أَحْمَدَ لِي نَبِيًّا

(غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، لمحمد بن أحمد السفاريني الحنبلي ۳۷۲/۲)

ترجمہ: اس بات نے میرے سر کو فخر سے اتنا اونچا کر دیا کہ قریب ہے کہ میں ستاروں کو پاؤں سے روند

ڈالوں؛ اس لیے کہ میں ”یا عبادي“ کے تحت داخل ہوں اور میرے لیے تو نے محمد ﷺ کو نبی بنایا۔

مصنف رحمہ اللہ ابتدا میں لفظ ”عبد“ تو اضعاً لائے ہیں؛ تاکہ اللہ تعالیٰ ان کی دعا قبول فرمائے۔

املا اور تلقین میں فرق:

أمالی: إملاء کی جمع ہے، جیسے: أعالي، إعلاء کی جمع ہے۔

إملاء: دوسروں کو عبارت سنانا؛ تاکہ وہ سنا ہوا کلام لکھ لیں۔ اردو میں بھی اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

اور تلقین کے معنی: وہ کلام جو اس لیے سنایا جائے کہ مخاطب اس کو سمجھ لے۔ (۱)

= وفي نخبة اللآلي: ”العبد من التعبد، وهو التذلل والخضوع، وصف به نفسه؛ لأنه أحب الأوصاف إلى الله وأرفعها إليه، ومن ثم وصف به نبيه عليه الصلاة والسلام في أشرف المقامات، فذكره في إنزال القرآن عليه بقوله: ﴿مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا﴾. (البقرة: ۲۳). وقال: ﴿أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾. (الكهف: ۱). وقال: ﴿نَزَلَ الْفُرْقَانُ عَلَى عَبْدِهِ﴾. (الفرقان: ۱) ... ومن ثم لما خیر صلى الله عليه وسلم بين أن يكون نبياً ملكاً أو نبياً عبداً، اختار الثاني.“

(۱) يقال: أَمَلْتُ الْكِتَابَ وَأَمَلَيْتُهُ إِذَا أَلْقَيْتُهُ عَلَى الْكَاتِبِ لِيَكْتُمَهُ. (لسان العرب ۶۲۸/۱۱). قال الفيومي: الأولى لغة الحجاز وبنی أسد. والثانية لغة بني تميم وقيس. وجاء الكتاب العزيز بهما. ﴿وَلِيُمْلِلَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾. ﴿فَهِيَ تَمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾. (المصباح المنير، ص ۳۶۲) لَقْنَهُ يَاه: فهمه. والتلقين كالتهفيم. (لسان العرب ۳۹۱/۱۳) وقالوا: التلقين إلقاء الكلام ليفهم. والإملاء: إلقاء الكلام ليكتب.

بدء الأمالي کا مطلب یہ ہے کہ عبد اپنی املا کی ابتدا میں حمد و صلا کہتا ہے۔ اور اگر بدء الأمالي سے کتاب کا نام مراد ہو، تو معنی ہوگا کہ عبد ”بدء الأمالي“ نامی کتاب یا رسالہ منظومہ ”الأمالي“ کی ابتدا میں حمد و صلا کہتا ہے۔

لتوحيد بنظم: یعنی یہ رسالہ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے اظہار کی خاطر لکھا ہے۔
بنظم کا معنی في نظم ہے۔ اور حاصل یہ ہے کہ یہ ایسے اشعار ہیں جو حسن و جمال اور بیش قیمت ہونے میں موتیوں سے مشابہت رکھتے ہیں۔ یا تشبیہ مرتب ہونے میں دی گئی ہے، کہ جیسے موتی کو دھاگے میں پرو کر ترتیب دی جاتی ہے، اسی طرح اشعار بھی موزوں ہونے کے سبب مرتب ہوتے ہیں؛ جبکہ نثر میں وزن اور قافیہ بندی نہیں ہوتی۔

سلک اور حیط میں فرق:

جس دھاگے میں موتی پروئے گئے ہوں اس کو ”سلک“ اور جس میں نہ پروئے گئے ہوں اس کو ”حیط“ کہتے ہیں۔

منظوم کلام کی اصطلاحی اعتبار سے تین اقسام بیان کی جاتی ہیں:

۱- ترتیب الألفاظ متناسبة المعاني. أو الألفاظ المترتبة والمعاني متناسبة.

۲- الکلام المقفّی. ۳- القصيدة. (۱) یہاں قصیدہ اور مقفّی کلام مراد ہے۔

التوحيد (۲):

توحيد کی اقسام ثلاثہ:

(۱) توحيد الذات:

یعنی اسلام کا بنیادی پیغام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وحدہ لا شریک لہ ہے۔

(۱) النظم في اللغة: جمع للؤلؤ في السلك. وفي الاصطلاح: تأليف الكلمات والجمل مترتبة المعنى متناسبة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل. وقيل: الألفاظ المترتبة المسوقاة المعتبرة دلالاتها على ما يقتضيها العقل. (التعريفات، ص ۱۰۶)

(۲) التوحيد لغة: العلم بأن الشيء واحد. والتوحيد الشرعي: أفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتاً و صفاتاً وأفعالاً، فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى، ولا تقبل ذاته الانقسام لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً مطابقاً للواقع، ولا تشبه صفاته الصفات، ولا تعدد فيها من جنس واحد بأن يكون له تعالى قدرتان مثلاً، ولا يدخل أفعاله الاشتراك؛ إذ لا فعل لغيره سبحانه خلقاً، وإن نسب إلى غيره كسباً. (حاشية الإمام البيهقوري على جوهرة التوحيد، ص ۳۸-۳۹. وانظر

أيضاً: شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص ۶۲. والتعريفات للجرجاني، ص ۳۱.)

مجوس و معبود مانتے ہیں: ۱- یزدان، جس کو خالق الخیر کہتے ہیں۔ ۲- اہرمین، جس کو خالق الشر کہتے ہیں۔

کواکب پرست کہتے ہیں کہ: عالم کو سب سے سیارات چلا رہے ہیں، جو مندرجہ ذیل ہیں:

۱- ثمس۔ ۲- قمر۔ ۳- زحل۔ ۴- مشتری۔ ۵- عطارد۔ ۶- مریخ۔ ۷- زہرہ۔

اس خیال کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔

بعض لوگوں نے قرآن کریم کے الفاظ: ﴿بِيدِكَ الْخَيْرُ﴾ (آل عمران: ۲۶) سے استدلال کیا کہ اس میں چونکہ خیر کے ساتھ شر کا لفظ مذکور نہیں ہے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شر کو پیدا نہیں کیا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ: یہ اکتفا کے قبیل سے ہے۔ اُی: بیدک الخیر والشر۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ: خیر کی نسبت تو کی جاتی ہے؛ مگر شر کی نسبت کو سوئے ادب کی وجہ سے ذکر نہیں کرتے؛ جبکہ یہ بات مسلم ہے کہ خلق شر شر نہیں؛ بلکہ کسب شر، شر ہے۔ یعنی جو فعل انسانی اختیار میں ہے اس کا ارتکاب شر ہے۔

اور حدیث شریف میں: ”وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ“ (صحیح مسلم، باب الدعاء فی صلاة اللیل، رقم: ۱۲۹۰) تادبا کہا گیا ہے، اس میں خلقت کی نفی نہیں ہے؛ بلکہ ”وَالْقَدَرُ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى“ اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلم عقیدہ ہے۔

سنن ابوداؤد شریف کی آخری حدیث میں مذکور ہے: ”يُؤْذِنِي ابْنُ آدَمَ يَسْبُ الدَّهْرَ وَأَنَا الدَّهْرُ بِيَدِي الْأَمْرَ أَقْلِبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ“ (سنن أبي داود، باب في الرجل يسب الدهر، رقم: ۴۵۹۰)

اس حدیث میں مصائب و نوازل، آفات و بلیات کی نسبت زمانہ کی طرف کر کے زمانہ کو برا بھلا کہنے کی تردید اور مذمت کی گئی ہے؛ چونکہ عرب ”یا بؤس الدهر“ اور ”یا خيبة الدهر“ کے الفاظ ایسے مواقع پر کہتے تھے؛ اس لیے حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ نے ابن آدم کے اس فعل کے بارے میں فرمایا کہ: بنی آدم مجھے اس قسم کی باتوں سے اذیت دیتے ہیں؛ کیوں کہ جس وجہ سے وہ زمانہ کو سب و شتم کرتے ہیں اُن مصائب اور آفات کا نازل کرنے والا تو میں ہوں، زمانہ تو مخلوق ہے صرف اس کے لیے ظرف واقع ہوا ہے، زمانے کا کوئی دخل نہیں، موثر بالذات تو میں ہوں، اور فرمایا: ”أَنَا الدَّهْرُ“۔

بعض دہریوں نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ زمانہ خدا ہے۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: آگے کے الفاظ: ”أَقْلِبُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ“ (میں دن رات کو گردش دیتا ہوں) ان کی تردید کے لیے کافی ہے؛ اس لیے کہ اگر وہ زمانہ ہے، تو کیا زمانہ خود اپنے آپ کو الٹا پٹا رہا ہے؛ جبکہ مقلّب مقلّب کا غیر ہوتا ہے۔ (فتح الباری ۱۰/۵۶۶)

قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ ”دہر“ اللہ کے ناموں میں کہیں مذکور نہیں؛ جبکہ اسمائے حسنیٰ توقیفی ہیں۔ (بذل

المجہود ۱۳/۶۶۳)

اسمائے حسنیٰ کے اجتہادی یا توقیفی ہونے کی بحث:

اللہ تعالیٰ کے اسماء کے توقیفی ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے، اس کی تفصیل امام رازیؒ نے اپنے رسالہ ”لوامع البینات“ میں ذکر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں یا اجتہادی؟

توقیفی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بتانے پر موقوف ہوں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے بتایا، تو ہم نے جانا کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اسماء ہیں۔ اور اجتہادی کا مطلب یہ کہ علمائے اجتہاد سے کام لے کر اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی اسم یا صفت وضع کر لی ہو۔ امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے سارے نام توقیفی ہیں، اور معتزلہ ان کو اجتہادی کہتے ہیں۔ (الفرق بین الفرق، ص ۳۲۶) امام غزالیؒ نے موازنہ کرتے ہوئے فیصلہ صادر کیا کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں اور صفات اجتہادی ہیں۔ مثلاً: اللہ تعالیٰ کے اسماء میں طیب موجود نہیں؛ اس لیے یا طیب نہ کہے؛ البتہ اللّٰهُمَّ اَنْتَ الطَّيِّبُ الْمَدَاوِي کہہ سکتا ہے۔ ہذہ خلاصۃ ما قالہ البیہقی فی الاسماء والصفات (۱/۲۱۷)۔ اور علامہ مناویؒ نے فیض القدر میں لکھا ہے: تسمیۃ اللہ بالطیب إذا ذکرہ فی حالة الاستشفاء، نحو اَنْتَ المداوی، اَنْتَ الطَّيِّبُ سَائِعٌ. ولا یقال: یا طیب، کما یقال: یا حکیم؛ لأنّ إطلاقہ علیہ متوقف علی توقیف. (فیض القدیر، رقم: ۱۴۴۵)۔ وانظر: لوامع البینات، ص ۱۸-۲۱. وحاشیۃ الصاوی علی جواهر التوحید، ص ۲۱۳-۲۱۴. والمقصد الأسنی فی شرح معانی أسماء اللہ الحسنی، ص ۱۷۳)۔

اسماء اللہ اور صفات اللہ میں فرق:

اسم وہ ہے جس کے الفاظ قرآن وحدیث میں وارد ہوں۔ صفت وہ ہے جس کے معنی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہوں؛ لیکن وہ الفاظ ثابت نہ ہوں۔

(۲) توحید الصفات:

یعنی اللہ کی صفات مخصوصہ، جیسے: اللہ تعالیٰ کا متولی اور ناظر ہونا، مختار کل اور عالم الغیب ہونا، علم کے اعتبار سے ہر جگہ حاضر و ناظر ہونا، اس میں کوئی اس کا شریک نہیں۔

(۳) توحید الافعال:

افعال سے مراد: تاثیر بالذات کا ہونا ہے۔ یعنی مؤثر حقیقی تمام افعال میں صرف اللہ کی ذات ہے؛ البتہ

ظاہری طور پر ان کا صدور اسباب سے ہونا شبہ میں ڈالتا ہے کہ یہ فعل شاید اسی سبب کا ذاتی فعل ہو، مثلاً: آگ جلانے کے عمل میں مؤثر بالذات ہو کہ یہ جلانا اس کا ایسا لازمہ ہو، جو کبھی بھی اس سے جدا نہ ہوتا ہو؛ جبکہ ایسا نہیں، اس کا جلانا اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ ہوتا ہے، اگر جلانا اس کا خاصہ لازمہ ہوتا، تو ابراہیم علیہ السلام کو بھی جلا ڈالتی؛ جبکہ اس وقت آگ کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا: ﴿يَسْأَرُ كُنُوزِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ . (الانبیاء: ۶۹) اے آگ! ابراہیم علیہ السلام پر ٹھنڈی اور سلامتی والی بن جا۔

خلاصہ اس صفت کا یہ ہے کہ اشیا میں تاثیر مؤثر حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ کی ہے، کسی غیر کی نہیں۔

توحید کے مراتب اربعہ:

حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ نے توحید کے چار مراتب بیان کئے ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہونے میں منفرد ہے:

یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے علاوہ تمام اشیا ممکنات کہلاتی ہیں۔ صرف ایک اسی کی ذات واجب الوجود ہے۔ اشیا ممکنہ میں کسی کی انتہا و ابتدا دونوں ہے، جیسے: جانور۔ اور کسی کی ابتدا ہے، لیکن انتہا نہیں، جیسے: اہل جنت و اہل جہنم۔ اور اللہ تعالیٰ ازل سے ہے، اس کی کوئی ابتدا نہیں، وہ ہر چیز کی انتہا تو ہے؛ لیکن اس کی کوئی انتہا نہیں۔

(۲) تخلیق:

یعنی تخلیق کی صفت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، غیر اللہ تخلیق نہیں، بلکہ کسب کرتے ہیں۔ سارا عالم لکڑی مٹی کا ایک ایسا ذرہ بھی نہیں بنا سکتا، جس میں مٹی کے تمام اوصاف پائے جائیں۔

(۳) تدبیر:

یعنی اشیا اور مخلوقات میں تدبیر اور تصرف اللہ تعالیٰ کا خاص وصف ہے، اس میں کوئی اس کا شریک نہیں۔

(۴) لامعبود الا اللہ:

یعنی قلبی، قولی، عملی، مالی اور بدنی، ہر قسم کی عبادت اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہے، کسی اور کی عبادت جائز نہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اول الذکر پہلی دونوں قسموں میں یہود و نصاریٰ اور مشرکین کا بھی اختلاف نہیں؛ البتہ آخر الذکر دونوں قسموں میں بعض اہل مذاہب نے اختلاف کیا ہے۔

توحید الوہیت و توحید ربوبیت:

بعض علما نے توحید کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ۱- توحید الوہیت۔ ۲- توحید ربوبیت۔ سب سے پہلے یہ تقسیم حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہاں ذکر کیا جا رہا ہے:

۱- توحید الوہیت: إفراد الله وحده بالعبادة، والتوجه إليه بالدعاء. وهذا الذي كفر بسببه المشركون.

۲- توحید ربوبیت: الاعتقاد بأن الله وحده هو الخالق للعالم، وهو وحده المتصرف فيه بالمنع والعطاء وغير ذلك.

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشرکین توحید ربوبیت کا اقرار کرتے تھے، جیسا کہ آیت کریمہ: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (العنکبوت: ۶۱) اور اس جیسی دوسری آیات سے معلوم ہوتا ہے؛ البتہ عبادت میں شریک ٹھہراتے تھے۔ (دیکھئے:

اقتضاء الصراط المستقیم ۳۸۶/۲۔ و مجموع الفتاویٰ ۲۶۹/۱۰)

اس تقسیم کو دوسرے حضرات نے متعدد دلائل کی بنیاد پر رد فرمایا ہے:

دلیل (۱): قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء: ۲۲)

یہ آیت کریمہ دلالت کرتی ہے کہ ”اللہ“ اور ”رب“ لازم ملزوم کی طرح ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر آسمان و زمین میں ایک اللہ کے علاوہ اور بھی رب ہوتے تو ایک کی چاہت دوسرے کی چاہت کے خلاف ہوتی، جس سے کائنات میں فساد لازم آتا؛ لیکن ایسا نہیں ہوا؛ پس آسمان و زمین میں فساد کا واقع نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کائنات کا رب اپنی ربوبیت میں اکیلا ہے۔ (صلح الإخوان، ص ۱۲۸۔ البراہین الساطعة، ص ۳۷۸)

خلاصہ یہ ہے کہ اس آیت میں توحید الوہیت مذکور ہے اور توحید ربوبیت مراد ہے۔

دلیل (۲): قال الله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾. (الأعراف: ۱۷۲) اس آیت میں توحید ربوبیت کا اقرار کروایا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ وہ نجات کے لیے کافی ہے؛ جبکہ سلفیہ کے نزدیک توحید ربوبیت نجات کے لیے کافی نہیں۔

دلیل (۳): وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا﴾. (فصلت: ۳۰)

وقال النبي ﷺ: ”قُلْ رَبِّيَ اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقِم“۔ (سنن الترمذی، باب ما جاء في حفظ اللسان، رقم: ۲۴۱۰)

دلیل (۴): قبر میں سوال کے بارے میں ”مَنْ رَبُّكَ؟“ کے الفاظ وارد ہیں۔

(صحیح مسلم، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار، رقم: ۲۸۷۱)

مذکورہ بالا آیت واحادیث میں ”إلهنا“، ”إلهي“ یا ”مَنْ إِلَهٌ“ نہیں فرمایا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نجات کے لیے توحید ربوبیت کافی ہے، اور توحید ربوبیت وتوحید الوہیت الگ الگ نہیں؛ بلکہ دونوں لازم ملزوم کی طرح ہیں۔

دلیل (۵): قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّنَ أَرْبَابًا﴾. (آل

عمران: ۸۰)

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین بہت سارے رب ہونے کا اعتقاد رکھتے تھے؛ جبکہ سلفیہ جو توحید کی تقسیم کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ: مشرکین توحید ربوبیت مانتے تھے۔

(۶) مشرکین اللہ تعالیٰ کو خالق نہیں مانتے تھے؛ بلکہ دہری تھے۔ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾. (الجاثیہ: ۲۴)

(۷) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾. (البقرة: ۲۸) وَقَالَ تَعَالَى: ﴿وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ﴾. (الرعد: ۳۰) وَقَالَ تَعَالَى: ﴿أَإِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا﴾. (فصلت: ۹)

مذکورہ بالا آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین اللہ تعالیٰ کا انکار کرتے تھے، اس کو رب بھی نہیں مانتے تھے۔ (۸) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنْسَاجِدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾. (الفرقان: ۶۰)

مذکورہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین نہ تو اللہ تعالیٰ کی احدیت کا اقرار کرتے تھے اور نہ ربوبیت کا۔ (۹) ﴿إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. (الشعراء: ۹۸)

مشرکین اپنے معبودوں کو ربوبیت میں اللہ کے برابر قرار دیتے تھے۔ (۱۰) ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. (البقرة: ۲۲)

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین اپنے معبودوں کے بارے میں یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ وہ ربوبیت میں اللہ کے برابر ہیں۔ ربوبیت کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے تھے۔

(۱۱) ﴿فَمَا كَانَ لَشُرْكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾. (الأنعام: ۱۳۶)

مشرکین اللہ تعالیٰ کو اپنے بتوں سے کمتر سمجھتے تھے، تو کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ رب صرف اللہ تعالیٰ کو مانتے ہوں؟ (۱۲) ﴿اتَّخِذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾. (التوبة: ۳۱)

اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ربوبیت میں شرک کرتے تھے۔

(۱۳) ﴿يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (یوسف: ۳۹)

اس آیت کریمہ میں یوسف علیہ السلام نے توحید ربوبیت کی دعوت دی ہے؛ اس لیے کہ ربوبیت اور الوہیت ایک ہی ہے؛ اگر دونوں الگ چیزیں ہوتیں اور کفار ربوبیت کو مانتے، تو ارباب کہنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

(۱۴) ﴿إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ﴾ (ہود: ۵۴)

آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے معبودوں کو مستقل طور پر نفع و نقصان پہنچانے والا سمجھتے تھے۔ توحید ربوبیت کے قائل نہ تھے۔

مبشرین نے ان اعتراضات کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے، ہم نے تطویل سے دامن بچانے کے لیے جوابات کو حذف کر دیا ہے۔ (انتہی ملخصاً من کتاب جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبرية،

ص ۲۲۷-۲۸۶، لشمس الدين الأفغاني السلفي)

یاد رہے کہ جوابات کے مقابلے میں اشکالات قوی ہیں۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس تقسیم کو جن حضرات نے صحیح قرار دیا ہے، یا جن کے کلام میں یہ تقسیم ملتی ہے، ان میں سے بعض کے اسمائے گرامی ملاحظہ فرمائیں:

۱- ابن ابی العزّٰی - (شرح العقيدة الطحاوية)

۲- محمود شکر علی آلوسی - (فتح المنان)

۳- محمد بشر السہو انی الہندی - (صيانة الإنسان عن وسوسة الشیخ دحلان)

۴- نعمان آلوسی - (جلاء العینین)

۵- اکمل الدین بابرٹی - (شرح العقيدة الطحاوية)

۶- ملا علی قاری - (ضوء المعالي. ومنع الروض الأزهر)

۷- شاہ ولی اللہ محدث دہلوی - (حجة الله البالغة)

۸- شیخ عبدالفتاح البوعده - (کلمات في كشف الأباطیل)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی اس تقسیم پر جن حضرات نے تنقید کی ہے، ان میں سے بعض حضرات کے اسمائے گرامی ملاحظہ فرمائیں:

۱- داود بن سلیمان بن جرمیس (م: ۱۲۹۹ھ) - (صلح الإخوان).

۲- احمد بن زینی دحلان (م: ۱۳۰۴ھ) - (الدرر السنية في الرد على الوهابية)

۳- ابراہیم بن عثمان بن محمد بن داود الازہری المنصوری (م: ۱۳۲۶ھ)۔

(سعادة الدارين في الرد على الفرقتين: الوهابية ومقلدة الظاهرية)

۴- یوسف بن احمد بن نصر المصری المالکی الدجوی (م: ۱۳۶۵ھ)۔ (نقد تقسیم التوحید إلى ألوهية وربوبية)

۵- ابو حامد بن مرزوق۔ (براءة الأشعریین من عقائد المخالفین)

۶- محمد زوری رشید نقشبندی۔ (ردود علی شبہات السلفیة)

۷- علوی بن احمد بن الحسن الحضری المعروف بالحداد۔ (مصباح الأنام و جلاء الظلام في رد شبه البدعي النجدي)

التي أضل بها العموم).

۸- سلامۃ الغرامی الہندی المصری القضائی۔ (البراهین الساطعة)

۹- سعید فودہ۔ (شرح العقيدة الطحاوية)

۱۰- شیخ سقاف۔ (التنديد بمن عدّد التوحيد)

گزشتہ صفحات سے معلوم ہوا کہ اس تقسیم کے قائلین بھی بہت سی جگہوں پر اس بات کو مانتے ہیں کہ ”رب“ معبود کے معنی میں آتا ہے۔

خلاصہ بحث:

۱- سلفی حضرات کا یہ کہنا کہ تمام کفار تو حید ربوبیت کا اقرار کرتے ہیں، صرف توحید الوہیت کو نہیں مانتے۔ یہ صحیح معلوم نہیں ہوتا جیسا کہ مذکورہ آیات کریمہ سے پتا چلا۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ بعض کفار ایسے تھے جو توحید ربوبیت کا اقرار کرتے تھے، جیسا کہ قرآن کریم کی آیت: ﴿وَلَسْنَا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (العنکبوت: ۶۱) سے پتا چلتا ہے۔ یا یہ مطلب ہے کہ جب وہ مجبور ہو جاتے ہیں تو بادل ناخواستہ اللہ تعالیٰ کو خالق مان لیتے ہیں، یا بڑی اشیا کی تخلیق کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص کرتے ہیں۔

۲- ابن تیمیہ اور سلفی حضرات کے علاوہ ہمارے بھی بہت سارے علما نے اس تقسیم کو ذکر کیا ہے، جیسا کہ ملا علی قاری نے ضوء المعالی میں، علامہ بابر ترقی نے شرح العقيدة الطحاویہ میں، شیخ عبدالفتاح نے کلمات فی کشف الأبطال میں؛ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان حضرات کا مقصد اس سے توسل کا انکار نہیں، جبکہ ابن تیمیہ اور دیگر سلفی حضرات کا توحید کی اس تقسیم کا مقصد توسل کا انکار ہے۔ گویا نفس تقسیم میں ان حضرات نے ابن تیمیہ کی موافقت کی ہے؛ البتہ غرض اور غایت میں ابن تیمیہ کے موافق نہیں۔

شیخ عبدالسلام شار لکھتے ہیں: ”أول من ذهب إلى هذا التقسيم هو ابن تیمیة رحمه الله، حيث قسم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، راميًا

من وراء ذلك - كما قال بعضهم - إبطال التوسل بالأنبياء والصالحين، ووسم المتوسلين بالشرك، وإخراجهم عن الإيمان، مدعيًا بأن في التوسل إبطالًا لتوحيد الألوهية، فنسب السلف الصالح وكبار أئمة المسلمين القائلين بجواز التوسل إلى الشرك، فوقع بخطأ عظيم وضلال مبين. وعند التأمل نجد أن هذا التقسيم صحيح في مبدئه فاسد في غايته“۔ (تعلیقات الشیخ عبد السلام شنار علی ضوء المعالی، ص ۵۴)

شیخ البانی توحید کی اس تقسیم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”لا إله إلا الله، معناها: لا معبود بحق في الوجود إلا الله. فهل المسلمون قاموا بحق هذه الكلمة - كلمة التوحيد -؟ هل هم بعد أن آمنوا بتوحيد الربوبية آمنوا بتوحيد الألوهية؟ مع الأسف نقضوها هذا النوع من التوحيد، نقضوه لماذا؟ لأنهم يأتون إلى قبور الأولياء والأنبياء والصالحين يصلون عندهم ويستغيثون بهم ويتوسلون بهم إلى الله“۔ (موسوعة الألباني في العقيدة ۵۷/۲-۵۸)

چونکہ بعض کفار توحید ربوبیت کے قائل تھے اور عبادت میں غیر اللہ کو شریک کرتے تھے تو ان کو توحید الوہیت کی تلقین کی گئی، اور بعض ربوبیت میں بھی غیر اللہ کو شریک سمجھتے تھے تو ان کے عقیدے کے بھی تردید کی گئی۔ ماقبل میں ہم نے متعدد حوالوں سے ثابت کیا کہ کچھ کفار کو توحید ربوبیت سمجھائی گئی ہے۔ یا جب مجبور ہو جاتے تو بعض توحید ربوبیت کے قائل ہوتے۔

سوال: یہ کہنا کہ یہ تقسیم سب سے پہلے ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے فرمائی صحیح نہیں؛ کیوں کہ ان سے پہلے علما کی کتب میں یہ تقسیم ملتی ہے؛ چنانچہ ”الفقه الأيسر“ میں ہے: قال الإمام أبو حنيفة: ”والله يُدعى من أعلى لا من أسفل؛ لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والألوهية في شيء“۔ (الفقه الأيسر، ص ۵۲، المنسوب إلى أبي حنيفة رحمه الله تعالى)

وقال أبو منصور الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾۔ (الأعراف: ۵۹) ”أي: ما لكم من الإله الحق تثبت ألوهيته وربوبيته بالدلائل والبراهين من إله غير“۔ (تفسير الماتريدي = تأويلات أهل السنة ۴/۶۸)

جواب: ان عبارات میں مستقل اور اصطلاحی تقسیم نہیں ہے؛ بلکہ صرف اشارہ ہے۔ نیز فی نفسہ اس تقسیم میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے۔ ابن تیمیہ اور سلفی حضرات پر تنقید اس لیے ہے کہ وہ اس تقسیم کے ذریعہ توسل کا انکار کرنا چاہتے ہیں۔

شُرک کی اقسام ثلاثہ کا بیان:

شُرک کی بہت ساری قسمیں ہیں، جن کا خلاصہ تین قسموں میں آجاتا ہے:

۱- الشُرک فی الذات۔ ۲- الشُرک فی الصفات۔ الشُرک فی العبادات۔

(۱) شُرک فی الذات:

غیر اللہ کو اللہ تعالیٰ کی طرح قدیم، خالق، رازق یا نفع و نقصان کا مالک سمجھنا شُرک فی الذات ہے، جس کی سورت اخلاص میں صراحتاً نفی کی گئی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾۔ (الإخلاص)

ترجمہ: (اے نبی!) کہہ دیجئے کہ اللہ ایک ہے۔ اللہ بے نیاز ہے۔ نہ اس نے کسی کو جنما، اور نہ وہ کسی سے جنما گیا، اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے۔

(۲) شُرک فی الصفات:

اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرح اس کی تمام صفات بھی قدیم ہیں۔ اس کی صفات میں بھی کوئی اس کا شریک نہیں ہو سکتا؛ اس لیے غیر اللہ کو محمل و محرم قرار دینا، یا غیر اللہ کو علیم و بصیر، حاضر و ناظر اور عالم الغیب کہنا، یا غیر اللہ کو مختار کل، یا اپنی حاجات کے لیے پکارنا اور مافوق الاسباب مددگار ماننا شُرک ہے۔

(۳) شُرک فی العبادات:

حافظ ابن قیم رحمہ اللہ نے عبادت کی اچھی تعریف کی ہے، فرماتے ہیں: معبود کو قولاً، فعلاً اور عقیدۃً اس طرح مان لینا کہ معبود کو عابد کی ذات اور اعمال پر غیبی طور پر مکمل سلطہ اور غلبہ حاصل ہے۔

عبادت کی تعریف مدارج السالکین کے حوالے سے:

حضرت مولانا حسین علی رحمہ اللہ تعالیٰ کے حلقے کے حضرات عبادت کی تعریف ابن قیم کی مدارج السالکین سے اور بعض مدارج کے حاشیہ سے یوں نقل کرتے ہیں: الاعتقاد والشعور بأن للمعبود سلطة غيبية في العلم والتصرف فوق الأسباب يقدر بها على النفع والضرر۔ مولانا عبد الجبار صاحب نے الہام الرحمن، ص ۱۴ پر، مولانا افضل خان نے نثر المرجان، ص ۲۲ پر، مولانا غلام اللہ خان صاحب نے جواہر القرآن کے مقدمہ، ص ۳۸ پر اور مولانا عبد السلام سلفی نے التبیان میں یہ تعریف نقل کی ہے۔

بندہ عاجز اس تعریف کو مختصر اور آسان کر کے یوں کہتا ہے: تعظیم العبد الغیر قلباً أو بدناً أو لساناً أو مالاً بحيث يعتقد أن للغير تصرفاً غيبياً عليه.

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بھی امداد الفتاویٰ (۶/۸۴) میں یہ تعریف نقل کی ہے۔ پھر مجھے ایک واقعہ یاد آیا وہ یوں کہ مفتی سعید احمد پالنپوری نے ”آپ فتویٰ کیسے دیں؟“ میں صفحہ ۲۶ پر لکھا ہے کہ: ”ہم نے حضرت الاستاذ مفتی مہدی حسن صاحب قدس سرہ سے ایک بار عرض کیا تھا کہ ہمیں کوئی نصیحت فرمائیں؟ آپ نے ارشاد فرمایا کہ: ”کبھی کسی کے حوالہ پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے۔“ میں نے عرض کیا کہ ”اگر حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ حوالہ دیں تو؟“ آپ نے برجستہ فرمایا: ”اگر حافظ ابن جبل حوالہ دیں تب بھی!“

میرے ذہن میں آیا کہ مدارج السالکین دیکھنا چاہیے کہ یہ حوالہ کہاں ہے؟ میں نے سرسری طور پر اس عبارت کے مظان دیکھے، مگر مجھے یہ حوالہ نہیں ملا، پھر میں نے شخص کے طالب علم مفتی اولیس پنجابی گودھروی سے کہا کہ آپ دیکھ لیں، انھوں نے بھی نفی میں جواب دیا، پھر اس کے بعد شمس الدین سلفی کی ”جہود علماء الحنفیة في إبطال عقائد القبورية“ نامی کتاب تین جلدوں میں آئی، جس میں انھوں نے موافقت کے نام پر علمائے دیوبند پر خوب تبرا بازی کی ہے، انھوں نے اس تعریف کو نقل کرنے کے بعد حاشیہ میں لکھا ہے: ”ولم أجده لا في المدارج ولا في حاشيته“ پھر آگے انھوں نے تفسیر المنار (۱/۵۶-۵۷) کے حوالے سے لکھا ہے: العبادۃ هي التوجُّه بالدعاء وكل تعظیم قولی أو عملی إلى ذي السلطان الأعلى على عالم الأسباب، وما هو فوق الأسباب. (جہود علماء الحنفیة ۱/۳۱۸)

اس تعریف کا خلاصہ تقریباً وہی ہے جو پہلے عرض کیا جا چکا ہے۔

عبادت کی اور بھی تعریفات کی گئی ہیں۔ مثلاً: عبادت کو غایۃ التذلل کہا گیا ہے، جس کا اظہار انسان اپنی پیشانی کو زمین پر رکھ کر سجدے کی حالت میں کرتا ہے۔ یہ سجدہ عبادت غیر اللہ کے لیے جائز نہیں۔

اور فرشتوں کا آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنا، اسی طرح والدین اور بھائیوں کا یوسف علیہ السلام کو سجدہ کرنا عبادت کے طور پر نہیں؛ بلکہ دونوں تعظیم اور اکرام کے لیے تھے اور سجدہ کے ذریعہ اکرام اور سلام کی کچھلی امتوں میں اجازت تھی جو اس امت کے لیے منسوخ کر دی گئی؛ اس لیے اب غیر اللہ کو سجدہ کرنا حرام ہے، اور اگر سجدہ کرنے والا مسجود کو معبود اور متصرف مانے، تو شرک ہے۔

شرک کی چھ اقسام کا بیان:

مجالس الابراہیم احمد رومی کی طرف منسوب ہے اور روایات میں اچھی کتاب ہے۔ انھوں نے توحید کے

بالمقابل شرک کی چھ اقسام بیان کی ہیں: ۱- شرک استقلال، ۲- شرک تبعیض، ۳- شرک تقریب، ۴- شرک تقلید، ۵- شرک اسباب، ۶- شرک اغراض۔

۱- شرک استقلال:

ایک یا زیادہ مستقل معبود اور خداؤں کو ماننے کو کہتے ہیں۔ جیسے مجوس خالق الخیر کو یزدان اور خالق الشر کو اہرمن کہتے ہیں۔ اسی طرح مشرکین اور ہندو متعدد معبود مانتے ہیں۔

۲- شرک تبعیض / شرک تثلیث:

تین خداؤں کے ماننے کو کہتے ہیں۔ جیسے نصاری اللہ تعالیٰ، حضرت مسیح علیہ السلام اور روح القدس یا حضرت مریم ان تینوں کے مجموعے کو ایک کہتے ہیں۔ جس سے انھوں نے تین ایک اور ایک تین کا فلسفہ ایجاد کیا۔

۳- شرک تقریب:

اللہ تعالیٰ سے قریب کرنے کے لیے کسی کو معبود بنا کر خوش کرنا۔

﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ۳)

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ

اللَّهِ﴾ (یونس: ۱۸)

﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ

دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ﴾ (الاحقاف: ۵)

﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ

الظَّالِمِينَ﴾ (یونس: ۱۰۶)

مشرکین یہ کہتے تھے: لیبیک لا شریک لک لیبیک، لا شریگا ہو لک، تملیکہ وما ملک۔ (تفسیر

ابن ابی حاتم ۲۲۰۸/۷) نعوذ باللہ تعالیٰ منہ۔

۴- شرک تقلید:

باپ دادا، یا بڑوں کی تقلید میں شرک کا قائل ہونا ہے۔

﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾ (الأحزاب: ۶۷)

﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ۲۳)

﴿قَالُوا بَلْ تَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا

يَهْتَدُونَ﴾. (البقرة: ۱۷۰)

پرانوں کی تقلید تعصب یا جہالت پر مبنی ہونے کی وجہ سے شرک تھی۔ اس کے بالمقابل ائمہ کی تقلید کا مطلب یہ ہے: اتّباع الأئمة في فهم الحكم من الدليل. یہ تقلید حسن ہے۔

۵- شرکِ اسباب:

اسباب کو مؤثر حقیقی سمجھنا اور نظامِ غیبی کا قائل نہ ہونا۔ جیسے کوئی بارشوں میں موسموں کی تاثیر کا قائل ہو اور اللہ تعالیٰ کی قدرت یا تصرف کو ان میں نہیں مانتا۔

۶- شرکِ اغراض:

غیر اللہ کو خوش کرنے یا اس سے مفاد حاصل کرنے کے لیے عبادت کرنے کو کہتے ہیں۔ جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، قرآن وحدیث اس کی مذمت سے بھرے ہوئے ہیں۔ قرآن کریم میں بار بار توحید باری تعالیٰ کا ذکر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک لہ ہے۔ اور پیغمبروں نے بھی اسی کلمہ توحید ”لا إله إلا الله“ کی دعوت دی ہے۔ (دیکھئے: مجالس الابرار، ص ۱۵۰-۱۵۲)

عبادات میں شرک کی چار اقسام:

۱- عبادتِ مالی - ۲- عبادتِ بدنی - ۳- عبادتِ قولی - ۴- عبادتِ قلبی - یہ چاروں عبادات اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہیں، کسی اور کے لیے ثابت کرنا شرک ہے۔

(۱) مالی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کے لیے نذر و منت وغیرہ ماننا، غیر اللہ کے نام پر جانور ذبح کرنا، یا مٹھائی وغیرہ غیر اللہ کے نام پر تقسیم کرنا، جیسے کہا جائے کہ: فلاں بزرگ کے نام پہ یہ بکرا صدقہ کرتا ہوں۔ اسے علما نے ﴿مَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ (المائدہ: ۳) کی وجہ سے حرام قرار دیا ہے۔

(۲) بدنی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کے لیے رکوع، یا سجدہ کرنا۔ اگر غیر اللہ کو متصرف مانے تو شرک ہے، ورنہ حرام ہے۔ حضور ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ: کیا ہم اپنے بھائی یا دوست سے ملاقات کے وقت جھک سکتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا:

نہیں۔ پھر عرض کیا گیا کہ: کیا مصافحہ کر سکتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں۔

عن أنس بن مالك قال: قال رجل: يا رسول الله! الرجل منا يلقي أخاه أو صديقه أينحني له؟ قال: لا... قال: أفيأخذ بيده ويصافحه؟ قال: نعم. (سنن الترمذي، باب ما جاء في المصافحة، رقم: ۲۷۲۸)

آپ ﷺ نے اختیار یعنی جھکنے سے منع فرمایا؛ اس لیے کہ اختیار کا آخری درجہ سجدہ ہے، جو صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہے، کسی اور کے لیے جائز نہیں۔

قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾. (الجن: ۱۸)
وقال تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾. (حم السجدة: ۳۷)
وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. (الأنعام: ۱۶۲)
وقال تعالى: ﴿أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. (النمل: ۲۵)

(۳) قولی عبادات میں شرک:

یعنی غیر اللہ کو مدد کے لیے پکارنا، ان سے مدد مانگنا۔ اس کو شرک قولی یا شرک فی الدعاء کہتے ہیں؛ اگرچہ یہ عبادت بدنی میں شامل ہے؛ لیکن چونکہ بہت سے لوگ غیر اللہ کے لیے قولی عبادت میں مبتلا ہیں؛ اس لیے اس کو مستقل عنوان سے ذکر کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ درج ذیل آیات میں صراحتاً اس سے منع کیا گیا ہے:

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَلُكُمْ﴾. (الأعراف: ۱۹۴)
وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾. (فاطر: ۱۳)
وقال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾. (يونس: ۱۸)

(۴) قلبی عبادات میں شرک:

یعنی دل میں کسی سے اس طرح کا خوف یا امید رکھنا کہ اگر وہ ناراض ہو جائے تو مافوق الاسباب ضرر پہنچا دے گا، اور اگر خوش ہو جائے تو فائدہ اور خیر پہنچا دے گا۔ یہ بھی اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ...﴾ (الأنعام: ۸۱)
وقال تعالى: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بَخِيرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. (الأنعام: ۱۷)

وقال الله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾. (البقرة: ۲۵۵)

اللہ تعالیٰ ہر شے پر نگران ہے۔

وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ

إِلَهُ مَعَ اللَّهِ﴾. (النمل: ۶۲)

وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ

تَعْلَمُونَ﴾. (المؤمنون: ۸۸)

وقال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾. (القصص: ۶۸)

نفع و ضرر کا مافوق الاسباب اختیار اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔

دلائل عقلیہ: برہان تمناع و برہان تطارد:

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ نے اللہ تعالیٰ کے وجود اور توحید کے لیے عقلی دلائل بیان کئے ہیں۔ ایک دلیل برہان تمناع کے نام سے بیان کی ہے، اور آیت کریمہ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء: ۲۲) (یعنی اگر آسمان و زمین میں اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرے معبود ہوتے، تو دونوں میں فساد واقع ہو جاتا۔) کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔

آیت کریمہ سے جو دلیل مستفاد ہے، بعض نے اس کو دلیل اقناعی کہا، اور اکثر اس کو دلیل قطعی قرار دیتے ہیں، جس میں برہان توارد اور برہان تمناع کی طرف اشارہ ہے۔

۱۔ برہان توارد، یعنی توافق:

اگر ایجاد عالم پر دو خدا متفق ہوں، تو یہ عالم کومعاً موجود کریں گے، اور یہ دو مؤثر کا ایک اثر پر اجتماع ہے، جو باطل ہے، مثلاً اگر کسی بوری میں ۴۰ رگلو چاول کی گنجائش ہے اور اس میں ۸۰ رگلو ڈال دیں، تو یہ نہیں ہو سکتا؛ بلکہ بوری پھٹ جائے گی، اسی طرح اگر بالفرض دو خدا ایک چیز کومعاً وجود میں لائیں گے تو اُن کی تاثیر کو یہ چیز برداشت نہیں کر سکتی۔ نیز جب ایک تاثیر شے کے لیے کافی ہے، تو دوسری تاثیر بے کار ہوئی، پھر تاثیر کہاں رہی۔ اور اگر دونوں الہ کی تاثیر یکے بعد دیگرے ہو، تو ایجاد الموجود لازم آئے گا، اور اگر ایک کی تاثیر اس شے کے بعض حصے میں اور دوسرے کا دوسرے حصے میں ہو، تو دونوں الہ نہیں ہوئے؛ کیونکہ جو حصہ ایک نے موجود کیا وہ دوسرے الہ سے مستغنی ہوا، تو وہ الہ نہیں رہا۔

۲- برہانِ تمناع، یعنی برہانِ اختلاف:

اور اگر دونوں اختلاف کریں، ایک زید کی ایجاد اور دوسرا اعدام چاہے، اب اگر دونوں کی مراد پوری ہو، تو اجتماعِ ضدین لازم ہوگا، اور اگر ایک کی مراد پوری ہو، تو دوسرا عاجز ہوا۔ یا یوں کہیے کہ جس کا حکم پورا ہوا وہی خدا ہوا، دوسرا نہیں۔ اس تقریر پر یہ برہانِ تمناع قطعی بن جائے گی۔

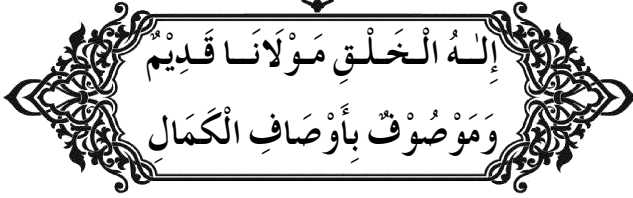
اس دلیل کے مدلول کے قطعی اور ظنی ہونے پر متکلمین نے مفصل بحث کی ہے، جس کی تفصیل شرح عقائد نسفی اور روح المعانی میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ہم اس بحث سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ: سوال پیدا ہوتا ہے کہ فساد کیسے لازم آتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ: خدائے واحد اس نظامِ عالم کو چلا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر چلا سکتا ہے تو دوسرا بے کار ہوا، اور اگر نہیں چلا سکتا ہے، تو پہلا ناقص ہوا اور یہ دونوں اوصاف الوہیت کی شان کے خلاف ہیں، تو ثابت ہوا کہ اللہ وحدہ لا شریک لہ ہے، جو اس نظامِ کائنات کو بدون شرکتِ غیر کے چلا رہا ہے اور تمام امور میں تدبیر اور تصرف فرماتا ہے۔

عبدالشکور سالمی رحمہ اللہ کا ایک ”تمہید“ نامی رسالہ ہے۔ اس میں مولانا موصوف لکھتے ہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کو اس لیے وحدہ لا شریک لہ مانتے ہیں کہ ہر موجود کے لیے موجد کی ضرورت ہے اور ہر مخلوق کے لیے خالق کی ضرورت ہے، تو ایک اللہ تعالیٰ جب ہماری تمام ضروریات کے لیے کافی ہے، تو دوسرے کی ضرورت ہی نہ رہی، اور جس کی ضرورت نہ ہو وہ خدا کیسے ہو سکتا ہے۔

اور اگر کوئی سوال کرے کہ: کیا کائنات میں دو خدا ممکن ہیں؟ تو اس سوال پر پہلا سوال یہ ہوگا کہ: کیا وہ دوسرا خدا (العیاذ باللہ تعالیٰ) پہلے خدا سے اختلاف کر سکتا ہے، یا نہیں؟ اگر دوسرا اختلاف کر سکتا ہے، تو پہلا خدا نہ ہوا، اور اگر نہیں کر سکتا ہے، تو دوسرا عاجز ہوا، اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا۔

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ: کیا وہ دوسرا خدا پہلے خدا کے منصوبوں کو ناکام بنا سکتا ہے، یا نہیں؟ مثال کے طور پر نمبر ایک زید کو لمبی زندگی دینا چاہتا ہے اور نمبر دو اس کو ہلاک کرنا چاہتا ہے، تو اوپر کی تقریر اس میں بھی جاری ہوگی کہ اگر دوسرا اس کے منصوبے کو ناکام کر سکتا ہے، تو پہلا والا خدا نہ ہوا، اور اگر ناکام نہیں کر سکتا تو دوسرا خدا نہ ہوا۔ مثال مشہور ہے کہ ایک گدڑی میں پانچ فقیر کا رات گزارنا، ایک جنگل میں دوشیر اور ایک ملک میں دو بادشاہوں کا گزارا ممکن نہیں۔ مرتے دم تک ہر ایک کی یہ کوشش ہوگی کہ دوسرے پر غالب آجائے اور سارا اختیار اس کے ہاتھ میں آجائے۔ (دیکھئے: التہمید لعبدالشکور السالمی، ص ۳۷-۳۸)



ترجمہ: مخلوق کا معبود ہمارا مولیٰ قدیم ہے، یعنی بے ابتدا و بے انتہا ہے اور صفات کمالیہ کے ساتھ موصوف ہے۔

لفظِ الہ کی تحقیق:

إِلَہ بمعنی مألوه، جیسے کتاب بمعنی مکتوب۔ لغت میں إله معبود کو کہتے ہیں، خواہ وہ حق ہو، یا باطل۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوًى﴾ (الجنائۃ: ۲۳)

وقال تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ (المؤمنون: ۱۱۷)

إله کے معنی معبود کے ہیں۔ اگر کوئی کہے کہ ازل میں تو کوئی عبادت کرنے والا نہیں تھا تو معبود کیسے ہوا؟
جواب: اللہ تعالیٰ ازل سے مستحق عبادت ہے۔ ازل میں غیر اللہ کے نہ ہونے سے اللہ تعالیٰ کے مستحق عبادت ہونے کی نفی لازم نہیں آتی؛ کیوں کہ لفظ ”اللہ“ اور الف لام کے ساتھ ”الإلہ“ کا معنی ہے: ”المعبود بحق“، یا ”المستحق للعبادة بحق“۔ یعنی معبود برحق۔ لفظ إله عام ہے اور ”الإلہ“ اور ”اللہ“ باری تعالیٰ کے لیے خاص ہے۔

أَلِہ یأَلِہ (ف) إِلَٰهَةٌ وَأُلُوهَةٌ وَأُلُوهِيَّةٌ: عبادت کرنا۔

أَلِہ إِلِیہ: اُی سکن إِلِیہ۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ۲۸)

یعنی جب اللہ تعالیٰ کا ذکر کیا جائے تو سکون اور اطمینان کی دولت عطا ہوتی ہے۔

أَلِہ یأَلِہ (س) أَلِہَا: حیران ہونا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات میں عقل حیران ہے۔ صفات باری تعالیٰ میں اختلاف کا ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا سمجھنا کوئی آسان بات نہیں۔
شاعر کہتا ہے:

تو دل میں تو آتا ہے، سمجھ میں نہیں آتا * پس جان گیا میں تیری پہچان یہی ہے
اور اگر إله ”لاہ یلوہ“ سے ہو، تو اس کے دو معانی آتے ہیں:

۱- احتجب. أي: عن الأبصار، كما جاء في التنزيل: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ

الْأَبْصَارَ﴾. (الأنعام: ۱۰۳)

۲- ارتفع. یعنی اللہ کی ذات عقل و فہم کے ادراک سے وراہ الوراہ ہے، اور اس کی شان اس سے بہت بلند

ہے کہ اس کا ادراک یا احاطہ کیا جاسکے۔

لفظ اللہ کے بارے میں تین اقوال ہیں:

۱- عِلْم ہے اور سریانی زبان کا لفظ ہے۔

۲- عِلْم ہے اور عربی زبان کا لفظ ہے۔

عِلْم کا مطلب یہ ہے کہ صفت اور مشتق نہیں؛ بلکہ اسم جامد ہے کہ وہ نہ کسی سے نکلا، نہ اس سے کوئی اور لفظ

مشتق ہوا۔

لفظ اللہ کے عدم اشتقاق کے دلائل:

پہلی دلیل: لفظ اللہ کبھی صفت واقع نہیں ہوتا؛ بلکہ ہمیشہ موصوف واقع ہوتا ہے۔

دوسری دلیل: ایسا عِلْم جس پر تمام صفات کمالیہ جاری ہوں، لفظ اللہ کے سوا اور کوئی لفظ نہیں ہو سکتا؛

کیونکہ صفات باری تعالیٰ کے اجرا کے لیے عِلْم کا وجود ضروری ہے اور اسمائے حسنیٰ میں فقط یہی وہ پہلا اسم ہے، جو اسم ذات ہے، باقی تمام اسماء صفاتی ہیں، کسی نہ کسی صفت پر دلالت کرتے ہیں۔

تیسری دلیل: معنی توحید کے لیے مفید کلمہ: ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ ہے۔ اگر یہاں اسم ذات کے بجائے

کسی اسم صفت کو ذکر کیا جاتا، تو خالص توحید پر دلالت نہ ہوتی۔ جیسے کوئی کہے: ”لَا إِلَهَ إِلَّا الرَّحْمَنُ“ یا ”لَا إِلَهَ

إِلَّا الْعَزِيزُ“ تو یہ اسماء توحید خالص کا معنی نہیں دیتے؛ اس لیے کہ مشتق کے متعلق مناطقہ یہ کہتے ہیں کہ مشتق کلی

ہوتا ہے اور کلی کا استثناء کلی سے مفید نہیں؛ اس لیے کلی واجب الوجود میں کثرت کا معنی ذہن میں ہوتا ہے؛ کیوں کہ

آلہ باطلہ کا احتمال تو ہے، ورنہ لوگ اس کے قائل کیوں ہوتے؛ لیکن خارج میں مصداق واجب الوجود ایک فرد

خاص اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، جس کے سوا کسی کی نہ ذات واجب الوجود ہے نہ صفات؛ اگرچہ مناطقہ واجب

الوجود کو کلی کہتے ہیں؛ لیکن کلی کہنا احتمال کثرت کی وجہ سے ہے، ورنہ نفس الامر کے اعتبار سے وہ فرد واحد مخصوص

میں منحصر ہے؛ لیکن چونکہ کلی اپنی ذات کے اعتبار سے کثیرین پر دلالت کرتی ہے اور احتمال کے درجہ میں تعدد کا معنی

رکھتی ہے؛ اس لیے توحید خالص کے لیے مفید نہ ہوگی؛ لہذا توحید خالص کے اظہار کے لیے اسم ذات کا ذکر

ضروری ہے، جس میں امکان کے درجہ میں بھی تعدد کا احتمال نہیں، اور کثرت کا تصور بھی ذہن میں نہیں آتا۔

۳- لفظ اللہ صفت ہے اور الہ بمعنی مألوه سے مشتق ہے۔ الف لام داخل ہوا تو معرف باللام اور خارجی

قرآن کے سبب علم بن گیا، جیسے کسی کا نام عامر ہو تو معنی صفت پائے جانے کے باوجود علم بن جانے کی وجہ سے خاص ہو گیا۔

اس قول کے لحاظ سے کلمہ ”لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ مفید تو حید اس طرح ہوگا کہ اگرچہ اصل معنی کے اعتبار سے صفت ہے؛ لیکن اب اللہ تعالیٰ کا علم خاص بن جانے کی وجہ سے تو حید خالص کے لیے مفید ہوگا۔

صفت کہنے والے آیت کریمہ: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾. (الأنعام: ۳) سے استدلال کرتے ہیں، کہ لفظ اللہ اگر علم خالص اور غیر مشتق ہو تو اس کے ساتھ فی السموات متعلق نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ فی حرف جر فعل یا شبہ فعل (صیغہ صفت) کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، علم خالص کے ساتھ جر کا تعلق نہیں ہوتا۔ جمہور کے نزدیک لفظ اللہ علم ہے اور جس علم میں صفت کا معنی ہو حرف جر اس سے متعلق ہو سکتا ہے۔ اور استشہاد کے طور پر یہ شعر پیش کرتے ہیں:

أَسَدٌ عَلِيٌّ وَفِي الْحُرُوبِ نَعَامَةٌ * فَتَحَاءُ تَنْفَرُ مِنْ صَفِيرِ الصَّافِرِ

(عیون الأخبار ۱/۲۶۳)

ہم پر یہ شیر کی طرح (صفت شجاعت) ہے، اور لڑائی میں شتر مرغ کی طرح (صفت بزدلی) ہے، بزدل ہے، جو سیٹی بجانے والے کی سیٹی سے بھی بھاگ جاتا ہے۔

گویا لفظ اللہ میں صفت کے معنی ہے؛ اگرچہ اصل کے اعتبار سے علم ہے؛ اس لیے فی السموات کا تعلق لفظ اللہ سے صحیح ہے۔ ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ یعنی ہو المعبود فی السموات والأرض۔ بعض مفسرین کہتے ہیں کہ: یعلم سے متعلق ہے، جو بعد میں ہے۔ (۱)

مشہور یہ ہے کہ إله معبود حق و باطل دونوں کو شامل ہے؛ لیکن دکتور محمد احمد کنعان نے جامع اللآلی شرح بدء الأمالی میں اس کو رد کیا ہے اور لکھا ہے کہ إله صرف معبود حق کو کہتے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. (الأنبياء: ۲۲) اگر آسمان و زمین میں اللہ تعالیٰ کے علاوہ معبود حق ہوتا تو فساد

(۱) الاسم الجلیل أعني الله خاصٌ بواجب الوجود الخالق للعالم المستحق لجميع المحامد، بل هو أخصُّ أسمائه الحُسنى، والصحيح أنه عربي كما عليه عامة العلماء، لا أنه عبري أو سرياني كما ذهب إليه أبو زيد البلخي، ثم على أنه عربي هل هو علم أو صفة؟ فقيل: صفة، والصحيح الذي عليه المَعظم أنه علم، ثم على أنه علم هل هو مشتق أو غير مشتق؟ فقيل: مشتق على اختلاف بينهم في المادة التي أُشْتُق منها، وفي أنَّ عِلْمِيَّتَهُ بطريق الوضع أو الغلبة. وقيل: غير مشتق، بل هو علم مرتَجَل من غير اعتبار أصل أخذ منه، وعلى هذا الأكثرون. منهم: أبو حنيفة، ومحمد بن الحسن، والشافعي، والخليل، والزجاج، وابن كيسان، والحليمي، وإمام الحرمين، والغزالي، والخطابي. (التقرير والتحجير ۱/۱۱). وانظر: المصباح المنير، ص ۱۸. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۲۵۷. والمفردات للراغب، ص ۲۱. ومعجم الكليات للكفوي، ص ۱۷۳)

ہوتا۔ اُی: لو کان فیہما معبود حق سوی اللہ لفسدنا۔ اور مشرکین نے جو معبود بنا رکھے ہیں قرآن کریم نے اس کو اتنا ذآلہ کہا: ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾ (الأنعام: ۷۴) ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هُوَ﴾ (الفرقان: ۲۳) ان کو خواہ مخواہ الہ بنا یا، درحقیقت الہ نہیں ہیں۔

الخلق:

الخلق: مخلوق۔ جماعت انسان۔ لوگ۔

خالق اور باری میں فرق:

الخالق: الموجد للشيء من العدم على تقدير واستواء. والبارئ: الموجد للشيء بريئاً من التفاوت. یعنی ایسا نہیں کہ ایک ہاتھ چھوٹا بنا دیا دوسرا بڑا، یا ایک آنکھ اوپر بنا دی دوسری نیچے۔ اور اگر کسی حادثہ یا بیماری کے سبب سے ہو، تو الگ بات ہے۔ (۱) یا خالق اجسام اور باری ارواح کی پیدائش کے لیے آتا ہے۔

مولانا (۲): ہمارے مولیٰ۔

مولیٰ کے متعدد معانی اور غیر اللہ کے لیے لفظ ”مولیٰ“ کا استعمال:

مولیٰ کے تقریباً ۲۲ یا ۲۳ معانی ہیں، مثال کے طور پر سیّدنا، ناصرنّا، مُرَبِّینّا، متولّیٰ امورنا، مُحَسِّنّا وغیرہ۔ جب کسی عالم کے لیے ہم لفظ مولانا استعمال کرتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ ہمارے محسن ہیں؛ اس لیے کہ عالم لوگوں کو سیدھی راہ دکھانے کے سبب امت کا محسن ہے۔

اسی طرح اپنے استاذ کے لیے کہے تو وہ مولیٰ اور آقا کے معنی میں ہوگا؛ کیونکہ استاذ بھی مولیٰ اور آقا کی طرح ہوتا ہے۔ نیز استاذ کو مولانا کہنا محسن اور مُربی کے معنی میں بھی لیا جاسکتا ہے۔

(۱) الْخَلْقُ: أصله: التقدير المستقيم، ويستعمل في إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء. قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (الأنعام: ۱) اُی: اُبدعہما، بدلالة قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (البقرة: ۱۱۷) (المفردات في غريب القرآن، ۱۵۷)۔ وقال الجوهری: ”الخلق“ التقدير. (الصحاح ۴/ ۱۴۷۰)۔ والبارئ في صفات الله تعالى: الذي خلق الخلق بريئاً من التفاوت. (المغرب، ص ۶۵)

(۲) قال ابن الأثير: ”المولی: هو اسم يقع على جماعة كثيرة: فهو الربُّ، والمالك، والسيد، والمنعم، والمعنى، والناصر، والمحبُّ، والتابع، والجار، وابن العم، والحليف، والحفيد، والمعنى، والمنعم عليه. وأكثرها قد جاءت في الحديث، فيُضاف كل واحد إلى ما يقتضيه الحديث الوارد فيه، وكل من وليّ أمراً أو قام به فهو مولاه ووليّه، وقد تختلف مصادر هذه الأسماء، فالولاية بالفتح، في النسب والنصرة والمعنى، والولاية بالكسر، في الإمارة. والولاء: المعنى، والمولات من وإلى القوم. (النهاية في غريب الحديث والأثر ۲۲۸/۵)

لفظ مولانا ”أخ“ اور ”ابن العم“ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ طرفہ شاعر کا شعر سب سے معلقہ میں مذکور ہے:

فلو كان مولايَ امرأً هو غيرَه * لَفَرَجَ كُرْبِي أو لَأَنْظَرَني غدي

(دیوان طرفہ بن العبد، ص ۲۷)

ترجمہ: اگر میرا ابن عم (چچا کا لڑکا) اس موجودہ کے علاوہ کوئی اور ہوتا، تو میری تکلیف کو دور کرتا، یا مجھے کل تک مہلت ہی دے دیتا۔

یہ بھی معلوم ہونا ضروری ہے کہ مولیٰ کا لفظ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ غیر اللہ پر بھی بولا جاتا ہے۔ آج کل کے بعض سلفی حضرات کہتے ہیں کہ: غیر اللہ کے لیے نہ کہو؛ جبکہ قرآن و حدیث میں غیر اللہ کے لیے لفظ مولیٰ استعمال ہوا ہے۔

۱- قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾ (مریم: ۵) یعنی میں اپنے عصبات کے بارے میں ڈرتا ہوں کہ وہ حق تلفی کریں گے؛ اس لیے مجھے بیٹا عطا فرما جو میرا خلیفہ بنے۔

۲- وقال تعالیٰ: ﴿فَبِإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (التحریم: ۴) یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مولیٰ اللہ تعالیٰ، جبریل علیہ السلام اور مؤمنین صالحین بھی ہیں۔ احادیث میں بھی غیر اللہ کے لیے لفظ مولیٰ کا استعمال ہوا ہے۔

۳- نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: ”أنت أخونا ومولانا“۔ (صحیح البخاری، باب عمرة القضاء، رقم: ۴۲۵۱)

۴- آپ ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں ارشاد فرمایا: ”مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيَّْ مَوْلَاهُ“۔ (سنن الترمذی، باب مناقب علی بن ابی طالب، رقم: ۳۷۱۳)

یعنی میں جس کا دوست ہوں علی رضی اللہ عنہ بھی اس کے دوست ہیں۔

۵- آپ ﷺ نے متعدد قبیلوں کے بارے میں فرمایا کہ: یہ میرے مولیٰ ہیں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ”قريش، والأنصار، وجُهينة، ومُزينة، وأسلم، وأشجع، وغفار موالِيَّ، ليس لهم مولَى دون الله ورسوله“۔ (صحیح البخاری، باب مناقب قريش، رقم: ۳۵۰۴) قدیم (۱):

قدیم: الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء۔ یعنی وہ ذات جس کے وجود کی ابتدا ہوا اور نہ انتہا۔

(۱) حقيقة القدم عبارة عن انقضاء العدم السابق للوجود بمعنى أن وجود الله تعالى لم يسبقه العدم. (تهذيب شرح السنوسية، ص ۴۲. وانظر: تحفة المريد، ص ۱۰۷. والمسامرة، ص ۱۵.)

ہر شے کے لیے اس کی ذات اول ہے؛ لیکن خود اس کی ذات کا اول اور ابتدا نہیں، اور ہر شے کے لیے آخر ہے خود اس کے لیے کوئی آخر اور انتہا نہیں؛ اس لیے کہ اللہ کی ذات اور صفات کے علاوہ ہر چیز فانی ہے، عوائے اللہ کے کسی کو بقائے دائم حاصل نہیں ہے۔ قال في لوامع البينات: ”القديم: هو الدوام من الأزل إلى الأبد“۔ (لوامع البينات، ص ۲۶۱)

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ قدیم کا استعمال:

ابن ابی العز ”قدیم“ کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے صحیح نہیں سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ”قدیم“ اس پرانے کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو۔ ازلی ابدی کو نہیں کہتے ہیں، مثلاً: ﴿هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ﴾۔ (الأحقاف: ۱۱) ﴿كَأَعْرَجُونَ الْقَدِيمَ﴾۔ (یس: ۳۹) ﴿أَنْتُمْ وَأَبَاءُكُمْ الْأَقْدَمُونَ﴾۔ (الشعراء: ۷۶)

جواب:

قدیم اس پرانے کو بھی کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو اور جو ہمیشہ سے ہو اور ہمیشہ رہے، یعنی عدم اولیت کو بھی کہتے ہیں۔ اور یہ آخری قدیم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ دلائل یہ ہیں:

۱- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾۔ (الحديد: ۳) یہ قدیم کے معنی ہیں۔

۲- حدیث میں ہے: ”كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۶۹۸۲۔ سنن الکبریٰ

للبيهقي، رقم: ۱۷۴۸)

۳- دوسری حدیث میں ہے: ”كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۷۴۱۸۔

صحیح ابن حبان، رقم: ۶۱۴۲)۔

۴- اور مسلم کی روایت میں ہے: ”أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ، وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ

شَيْءٌ“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۲۷۱۳۔ والترمذی، رقم: ۳۴۰۰۔ وقال: هذا حديث حسن صحيح)۔

۵- و كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو بهذا الدعاء ”اللهم أنت الأول فلا شيء

قبلك“۔ (رواه الحاكم في المستدرک، رقم: ۲۲۱۱۔ وقال: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي)

= وقد ذكر في ”تحفة المريد“ ثلاثة أقوال في القديم والأزلي، فقال: واعلم أن لهم في القديم والأزلي ثلاثة أقوال: الأول: أن القديم هو الموجود الذي لا ابتداء لوجوده، والأزلي ما لا أول له عديمياً أو وجودياً، فكل قديم أزلي، ولا عكس. والثاني: أن القديم هو القائم بنفسه الذي لا أول لوجوده، والأزلي ما لا أول له عديمياً أو وجودياً قائماً بنفسه أو غيره، وهذا هو الذي يفهم من كلام السعد. الثالث: أن كلا منهما ما لا أول له عديمياً أو وجودياً قائماً بنفسه أو لا وعلى هذا ففهما مترادفان. (تحفة المريد، ص ۱۰۸. وانظر: شرح الصاوي على جوهره التوحيد، ص ۱۴۹)

۶- ابو داود نے ایک حدیث روایت کی جو عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد میں داخل ہوتے تو یہ دعا پڑھتے: ”أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم“۔ (سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل إذا دخل المسجد، رقم: ۴۶۶۰۔ الدعوات الكبير للبهقي، رقم: ۶۸)

جب اللہ تعالیٰ کا سلطان قدیم ہے تو اللہ تعالیٰ بھی قدیم ہے۔

۷- نیز سنن ابن ماجہ میں باب اسماء اللہ عز وجل میں ”المنير، التام، القديم، الوتر“ مذکور ہے۔ (سنن

ابن ماجه، رقم: ۳۸۶۱)

نیز مستدرک حاکم کتاب الایمان میں اللہ تعالیٰ کے اسماء میں ”التواب، القديم، الوتر“ مذکور ہے۔

(كتاب الإيمان ۶۳/۱، رقم: ۴۲)

جو اسمائے حسنی مستدرک حاکم میں مرفوعاً مذکور ہیں اس کی سند میں عبد العزیز بن الحصین ضعیف ہے اور سنن ابن ماجہ کی مرفوع روایت کی سند میں عبد الملک بن محمد ضعیف ہے۔ ابو نعیم کی روایت میں بھی ”القدیم“ ہے جس میں عبد الملک بن محمد کی جگہ ولید بن مسلم ہے اور وہ روایت موقوف ہے۔ حافظ ابن حجر اس روایت کے ذیل میں لکھتے ہیں: ”قلت: والوليد بن مسلم أوثق من عبد الملك بن محمد الصنعاني، ورواية الوليد تُشعر بأن التَّعِين مدرج“۔ (فتح الباري ۲۸۶/۱۱)

ابن ابی العز کے مختصر حالات:

ابن ابی العز کا نام: صدر الدین ابوالحسن علی بن علاء الدین علی بن محمد شمس الدین ابن عبد اللہ محمد بن شرف الدین ابی البرکات محمد بن الشیخ عز الدین ابی العز صالح بن ابی العز بن وہیب الاذری الصالحی دمشقی، المعروف بابن ابی العز۔

آپ کی ولادت: ۲۲ ذوالحجہ ۷۳۱ ہجری اور وفات: ذوالقعدہ ۹۲۷ ہجری میں ہوئی۔ (الدرر الکائنۃ ۴/۱۰۳)

إنشاء الغمر ۱/۴۰۸۔ کلاهما للحافظ ابن حجر العسقلاني. وحيز الكلام في الذيل على دول الإسلام للسخاوي (۲۹۶-۲۹۵/۱)

ابن ابی العز ۷۴۹ھ میں مدرسہ قیمازیہ میں مدرس رہے۔ سنہ ۷۷۷ھ میں مدرسہ رکنیہ میں، اور سنہ ۸۴۲ھ میں مدرسہ عزیزیہ بڑانیہ اور مدرسہ جوہریہ میں تدریس کی خدمت انجام دی۔ یہ سارے حنفیہ کے مدارس تھے۔ اور سنہ ۷۷۶ھ کے اخیر میں حنفیہ کے قاضی بھی رہے۔ (تاریخ ابن قاضی شہبہ ۳/۸۲، ۳۵۸-۳۵۹۔ إنشاء

الغمر ۱/۴۰۸)

نیز ابن حجر نے انباء الغمر میں ذکر کیا ہے کہ حسان میں انھوں نے درس افتاء اور خطابت کا عہدہ سنبھالا تھا۔ اور قاضی ابن شہبہ اپنی تاریخ (۲/۷۰۷) میں فرماتے ہیں کہ جامع الافرم میں ان کو والد کی وفات کے بعد خطابت کا عہدہ ملا۔

ان کے والد، دادا اور پردادا سبھی حنفی المسلک عالم تھے اور دمشق میں احناف کے متعدد مدارس میں مدرس رہے۔ ان کے والد قاضی علی بن محمد بن محمد بن ابی العز مدرسہ معظمیہ، قیمازیہ اور قلیجیہ جو کہ دمشق میں حنفیہ کے مدارس تھے، ان تینوں میں مدرس رہے۔ سنہ ۷۶۶ ہجری میں وفات پائی۔ (المدارس فی تاریخ المداس۔ البدایہ والنہایہ ۱/۱۱۸۔ الدرر الكامنة ۱/۱۴۱)

ان کے دادا محمد بن محمد بن ابی العز (م: ۷۲۲) امام، فقیہ، شاعر اور مفتی تھے۔ سنہ ۶۹۴ میں مدرسہ معظمیہ میں درس دینا شروع کیا۔ (الجواهر المضیة ۳/۳۳۸-۳۳۹) ان کے پردادا محمد بن ابی العز بن صالح مدرسہ مرشدیہ میں مدرس رہے جو دمشق میں حنفیہ کا مدرسہ تھا۔ (الجواهر المضیة ۳/۲۴۴)

کیا ابن ابی العز حنفی تھے، یا مذہب سے برگشتہ ہو گئے تھے؟:

سلفی حضرات کا کہنا ہے کہ ابن ابی العز حنفی تھے اور اس کی دلیل میں مندرجہ ذیل امور پیش کرتے ہیں:

۱- ابن ابی العز کی پیدائش اور نشوونما حنفی خاندان میں ہوئی، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

۲- ابن ابی العز نے ایسے مدارس میں درس دیا جو کہ حنفیہ کے مدارس تھے۔

۳- حنفیہ کی قضاء کے عہدے پر فائز رہے۔

۴- انھوں نے فقہ حنفی کی معتمد کتاب ابو بکر مرغینانی کی ”الہدایہ“ پر ”التنبیہ علی مشکلات الہدایہ“

نامی کتاب لکھی۔

۵- علما نے ان کی نسبت حنفیہ کی طرف کی ہے۔ حافظ ابن حجر الدرر الکامنه میں لکھتے ہیں: ”علی بن علی

بن محمد بن أبی العز الحنفی قاضی القضاة بدمشق...“ (الدرر الكامنة ۱/۳۰۱) علامہ سخاوی لکھتے

ہیں: ”وفي ذي القعدة العلامة الصدر علي ابن العلاء علي ابن محمد ابن محمد بن أبي العز

الدمشقي قاضيه الحنفی... (وجیز الکلام فی الدلیل علی دول الإسلام ۱/۲۹۵-۲۹۶)

جواب:

۱- ابن ابی العز کی پیدائش حنفی خاندان میں ہوئی اور ان کے خاندان کے حنفی المسلک ہونے کی وجہ سے وہ

بھی ابتداءً حنفی تھے؛ البتہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں علامہ ابن تیمیہؒ کی آراء سے متاثر ہوئے، نیز ان کی تصانیف سے بھی پتا چلتا ہے کہ وہ حنفی نہ رہے۔

۲۔ مدارس حنفیہ میں ان کی تدریس کا سبب وراثت تھی، یہ مدارس ان کے خاندان کے علما کی ماتحتی میں چلتے تھے؛ چنانچہ والد کی جگہ تدریس و خطابت کا عہدہ ان کے لیے اُس وقت طے کیا جا چکا تھا جبکہ ان میں اس کام کی اہلیت بھی نہیں تھی۔ تاریخ قاضی ابن شہبہ میں ابن ابی العز کے والد کے حالات میں لکھا ہے: ”توفی فی جمادی الآخرة، ودفن بالسفح، وجعلت الخطابة والتدريس باسم ولده صدر الدين علي إلى حين تأهله“۔ (تاریخ ابن قاضی شہبہ ۷۰/۲)

اور آگے سن ۷۴۸ھ کے حالات میں لکھتے ہیں: ”ودرس صدر الدين علي بن القاضي علاء الدين علي بن القاضي شمس الدين ابن أبي العز الملقب جده بالكشك بالقيمازية، وكان عنيت له مكان والده واستنيب عنه، فلما تأهل درس“۔ (تاریخ ابن قاضی شہبہ ۷۰/۲)

یہ سب بظاہر وراثت ہی ہے۔

۳۔ منصب قضا پر ان کے تقرر کی ایک وجہ تو وراثت ہی تھی۔ ان کے چچا زاد بھائی قاضی نجم الدین جب دمشق لوٹے تو انھوں نے حتی الامکان کوشش کی کہ ابن ابی العز ان کی جگہ پر مصر کے قاضی مقرر کئے جائیں۔ گویا ان کا قاضی بننا ان کے چچا زاد بھائی کی کوششوں کا نتیجہ تھا۔ دوسری بات جو ابن قاضی شہبہ نے ذکر کی ہے کہ تقرر کے وقت ابن ابی العز نے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا، وہ اپنے تقرر پر خوش نہ تھے۔ ”وفيه قدم القاضي نجم الدين ابن العز إلى دمشق عائداً من قضاء الحنفية بها، وسعى أن يكون ابن عمه القاضي صدر الدين قاضياً عوضه بمصر، فتوجه المذكور وهو كاره“۔ (تاریخ ابن قاضی شہبہ ۷۱/۳)

خوش نہ ہونے کی تین وجوہات ہو سکتی ہیں: ۱۔ یا تو مذہب حنفی کو پسند نہیں کرتے تھے اور اس کی خدمت و نصرت نہیں کرنا چاہتے تھے۔ ۲۔ یا مصر نہیں جانا چاہتے تھے۔ ۳۔ یا منصب قضا کو نہیں پسند فرمایا۔ منصب کی ناپسندیدگی تو بظاہر بعید معلوم ہوتی ہے؛ اس لیے کہ تقریباً پوری زندگی منصب قضا پر فائز رہے۔

۴۔ جن حضرات نے ابن ابی العز کی طرف حنفیت کی نسبت کی ہے، ممکن ہے کہ ان کے خاندان کے حنفی المسلمک ہونے کی وجہ سے کی ہو، یا ابتداءً ان کے حنفی ہونے کی وجہ سے کی ہو۔

نیز الدرر الکامنہ میں مذہب حنفی کی طرف ان کی نسبت کا مدار اس کتاب کے جملہ مخطوطات میں سے صرف ایک ہی مخطوطے پر ہے، جو بظاہر غیر معتبر ہے، اس میں زیادتیاں ہیں جو دیگر نسخوں میں نہیں۔ اس کے بارے میں محقق سالم الکوٹوی اللمانی مقدمہ میں فرماتے ہیں: ”نسخة حديثه العهد مكتوبة بالمدينة الطيبة...“

وقد وجدت فيها زیادات مفیده“۔ (الدرر الکامنة ۳/۱)

بعض علما کا کہنا ہے کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن ابی العزہ ابتداءً اخفی المذہب تھے؛ البتہ بعد میں ابن تیمیہ سے متاثر ہوئے اور یہی ان کی کتب خصوصاً شرح العقیدۃ الطحاویۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ابن تیمیہ سے صفحات کے صفحات نقل کئے؛ لیکن نسبت ان کی طرف نہیں کی۔

نسبت نہ کرنے کی دو وجوہات ہو سکتی ہیں: (۱) یہ کہ ان کا معاملہ لوگوں کے سامنے کھل نہ جائے، جس کی وجہ سے انھیں وظائف سے معزول ہونا پڑے۔ (۲) خفیت کے پردے میں رہ کر ابن تیمیہ کے مسلک کی نشر و اشاعت زیادہ آسان تھی۔

ابن ابی العزہ کا شاعر علی بن ایک کے ساتھ واقعہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ وہ ابن تیمیہ سے متاثر تھے۔ مختصر واقعہ یوں ہے کہ شاعر علی بن ایک الصفدی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں قصیدہ لامیہ لکھا اور علما پر پیش فرمایا۔ ابن ابی العزہ نے چند مسائل پر اعتراض کیا: ۱- تو سل بذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار فرمایا۔ ۲- آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر ملائکہ کو فضیلت دی۔ ۳- عصمت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قدح فرمائی۔ اس پر دیار مصریہ کے علمائے اور بالخصوص مشائخ حنفیہ نے ابن ابی العزہ پر انکار فرمایا، معاملہ بڑھتا گیا حتیٰ کہ سلطان تک بات پہنچی، مقدمہ دائر کیا گیا اور پانچ مجلسیں منعقد ہوئیں، جن کے بعد تمام مشائخ اس بات پر متفق ہوئے کہ ابن ابی العزہ کو تعزیر ہونی چاہیے۔ اس پر ابن الشریثی وغیرہ کے فتوے کے مطابق قاضی شافعی نے ان کو جیل میں ڈالنے کا فیصلہ کیا، جس کو بقیہ قضاۃ نے بھی نافذ کیا۔ عزراویہ میں محبوس ہوئے، پھر وہاں سے قلعہ منتقل کئے گئے۔ تمام وظائف سے بھی ان کو معزول کیا گیا۔ اور آئندہ سال ربیع الاول کے مہینے تک تقریباً چار مہینے محبوس رہے۔ اس واقعہ کو ابن حجر نے إنباء الغمر (۲۵۸/۱) میں اور قاضی ابن شہبہ نے اپنی تاریخ (۸۹/۳-۹۱) میں ذکر کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ابن ابی العزہ نسبتاً خفی، اور حقیقتاً تمیمی و لاندہی ہیں؛ اسی لیے احناف نے تراجم کی کتابوں میں ان کا ذکر نہیں کیا۔

سلفی حضرات کے ابن ابی العزہ کے خفی ہونے پر زور لگانے کی وجہ یہ ہے کہ ابن ابی العزہ کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ اُن کے مقتدی ابن تیمیہ اور ابن قیم کے عقائد سے بھری پڑی ہے۔ تقریباً ۱۸۰ مقامات پر ابن ابی العزہ نے ان حضرات کی کتب سے عبارات نقل کی ہیں، حتیٰ کہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اس کتاب کو ابن تیمیہ ہی کی شرح قرار دی جانی چاہیے۔ اور اس کتاب کو جو اہمیت و شہرت حاصل ہوئی ہے وہ ابن تیمیہ کے کلام کی وجہ سے ہے۔ سلفی حضرات ابن ابی العزہ کو خفی ثابت کر کے گویا ابن تیمیہ اور ابن قیم کے عقائد کو خفیت اور اہل سنت کا

جامہ پہنا کر پیش کرنا چاہتے ہیں۔ عجیب بات تو یہ ہے کہ پوری شرح میں ابن ابی العز نے کہیں بھی ان دونوں حضرات کا نام نہیں لیا ہے۔ سلفی حضرات اس کی تاویل کرتے ہوئے اسے مصلحت پر محمول کرتے ہیں؛ جبکہ دوسرے حضرات نے اسے سرقہ و خیانت کہا ہے۔ علانہ ازیں ابن ابی العز نے یہ کام اس لیے کیا تا کہ مذہب حنفی کے پردے میں رہتے ہوئے تیمی عقائد کی نشر و اشاعت کریں اور حنفی عقائد کو متزلزل اور حنفی حضرات کو فتنہ میں ڈالیں۔ وہابی حضرات ان کے اس فعل پر خوشی کا اظہار کرتے ہیں۔ انھوں نے اس شرح کی بڑی خدمات کی ہیں، یہ کتاب ان کے جامعات و مدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔

ایک سلفی عالم نے ابن ابی العز کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ کے مصادر جمع کیے ہیں، وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس شرح میں ۸ مقامات پر عبارات ابن تیمیہ اور ابن قیم کی کتابوں سے ماخوذ ہیں۔ (مصادر ابن أبي العزفي شرح العقيدة الطحاوية . إعداد: الدكتور عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف)

ابن ابی العز امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی روایات اور منقولات کی طرف التفات نہ کرتے ہوئے ہمیشہ مسائل میں دلیل کی حیثیت سے ترجیح دیا کرتے تھے۔ امام صاحب کی روایات سے اعراض کرتے ہوئے صرف کتاب و سنت کے نصوص ذکر کرتے۔ اس کے علاوہ عموماً احناف پر رد کیا کرتے۔

ابن ابی العز نے چار کتابیں تالیف کیں:

- ۱- شرح العقیدۃ الطحاویۃ . شرح کا اکثر حصہ عقائد میں مذہب احناف یعنی ماتریدیہ پر رد ہے۔ علامہ سخاوی نے وجیز الکلام فی الذیل علی دول الإسلام (۱/۲۹۵-۲۹۶) میں اور علامہ زبیدی نے إتحاف السادة المتقين (۲/۱۳۶) میں اس کتاب کی نسبت ابن ابی العز کی طرف کی ہے۔ اور ساتھ ہی علامہ زبیدی نے ابن ابی العز کے کلام کو ائمہ اہل سنت پر رد اور اہل السنۃ والجماعۃ کے خلاف قرار دیا ہے۔
- ۲- النور اللامع فیما یعمل بہ فی الجامع، أي جامع بني أمية بدمشق . (ذکرہ الزرکلی فی الأعلام ۴/۳۱۳، وعمر رضا کحالة فی معجم المؤلفین ۷/۱۵۶، وإسماعیل البغدادی فی هدية العارفين ۱/۷۲۶)۔
- ۳- الإتياع . یہ کتاب اکمل الدین بابر ترقی کی کتاب ”النکت الطریفۃ فی ترجیح مذہب أبي حنیفۃ“ پر رد ہے، جس میں علامہ بابر ترقی نے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کو غیر کے مذاہب پر رائج ہونا ثابت کیا ہے۔

۴- رسالة في اقتداء الحنفي بالشافعي وغيرها . (ذکرہ حاجی خلیفہ فی کشف الظنون ۱/۸۵۲)۔ یہ احناف کے بعض اختیار کردہ مسائل پر رد ہے۔

ابن ابی العز کی مذکورہ تالیفات میں مذہب حنفی کی تائید کے بجائے اس پر رد ہے۔ پس ایسے شخص کو حنفی کیسے

کہا جاسکتا ہے؟!

مذکورہ وجوہات کے علاوہ درج ذیل وجوہات کی بنا پر بھی ابن ابی العز کو حنفی کہنا درست نہیں:

۱- حنفی اس عالم کہا جاتا ہے جو کسی طرح مذہب حنفیہ کی نصرت و خدمت کرے، مذہب کے اصولوں کی تابعداری کرے، اور ابن ابی العز میں ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی؛ بلکہ ان کی تصانیف سے ایسا لگتا ہے کہ ان کی تمام تر کوششیں مذہب حنفی کی مخالفت میں لگی ہوئی تھیں۔

۲- انھوں نے اپنی تصانیف میں مذہب حنفی پر رد فرمایا ہے اور تقلید کے خلاف بھی ان کا رسالہ ہے۔

۳- طبقات حنفیہ میں کسی نے ان کا شمار نہیں کیا، جس سے پتا چلتا ہے کہ مشائخ حنفیہ ان کو حنفی نہیں سمجھتے تھے۔

خلاصہ کلام:

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ابن ابی العز اس حیثیت سے حنفی ہیں کہ وہ حنفی خاندان میں پیدا ہوئے اور ابتدائی تعلیم مشائخ حنفیہ سے حاصل کی؛ لیکن ان کی آراء، عقائد اور تصانیف کے لحاظ سے ان کو حنفی کہنا مشکل ہے؛ اس لیے کہ ان میں مذہب کے اصولوں سے مخالفت ملتی ہے، حتیٰ کہ ان کے زمانے میں علمائے حنفیہ ہی نہیں، بلکہ مذاہب اربعہ کے علمائے ان پر انکار فرمایا اور تعزیراً انھیں جیل بھیجا گیا؛ لہذا اگرچہ وہ خاندانی لحاظ سے اور ابتداءً حنفی تھے؛ لیکن ان کے قول کو معتدلیہ نہیں سمجھا جاسکتا اور ان کے اقوال مذہب کی نمائندگی نہیں کر سکتے، اگر وہ جمہور علما کے موافق ہوں تو مقبول ہیں؛ ورنہ نہیں۔

کیا شرح العقیدۃ الطحاویۃ ابن ابی العز کی ہے؟:

شرح العقیدۃ الطحاویۃ جو سلفی حضرات کے یہاں مشہور ہے اس کی نسبت ابن ابی العز کی طرف مشکوک ہے۔ سب سے پہلے جس مخطوطے سے کتاب مکۃ المکرمہ میں مطبوع ہوئی وہ مؤلف کے نام سے عاری تھا۔ اس کی تحقیق کرنے والے حضرات نے کشف الظنون سے عقیدۃ الطحاویۃ کے تمام شراح کے ناموں کو نقل کیا جن کی تعداد سات تھی۔ ان میں سے ابن ابی العز کے بارے میں فرمایا کہ ہمارا غالب گمان ہے کہ اس کتاب کے شارح ابن ابی العز ہی ہیں۔

”راجعنا ما فی أیدینا من کتب التراجم والفنون، فلم نجد ما یمکننا معہ الجزم بنسبتہ لشخص بعینہ، وإن ثبت هنا أسماء شارحي هذه العقيدة الذین عدہم صاحب کشف الظنون وہم سبعة... ومنہم صدر الدین علی بن محمد بن أبی العز الأذرعی الدمشقی الحنفی المتوفی سنة ۷۴۶ھ وهو الذی یترجح الظن أنه الشارح“۔ (مقدمة الناشر - شرح الطحاویۃ لابن أبی

(العز، ص ۱۵-۱۶)

حیرت انگیز بات یہ ہے کہ انھوں نے شرح پر ابن ابی العز کے والد کا نام لکھا، جبکہ صاحب کشف الظنون نے بیٹے ابن ابی العز کا نام ذکر کیا تھا۔ پھر سلفی حضرات نے احمد شاہ کے دوبارہ اس کی تحقیق کرنے کا مطالبہ کیا۔ اتحاد السادة میں علامہ زبیدی کی وہ عبارت احمد شاہ کے ہاتھ لگی جس میں ابن ابی العز کا ذکر ہے؛ لیکن علامہ نے وہاں ”العز“ کی جگہ ”الغزی“ لکھا ہے۔ اس کا سہارا لیتے ہوئے احمد شاہ نے یہ احتمال ظاہر کیا کہ ابن ابی العز کے نام میں تحریف ہوئی ہے؛ لہذا گو مخطوطے پر ان کا نام نہیں؛ لیکن شرح انہی کی ہے؛ لیکن اس کے باوجود احمد شاہ کو خود اس دلیل پر مطمئن نہیں ہوئے اور فرمایا کہ یہ تحقیق وطباعت وقتی ہے، جیسے ہی ہمیں اللہ کی توفیق سے اس کتاب کا غیر محرف و محفوظ نسخہ مل جائے گا ہم اس کی تصحیح کر کے دوبارہ طبع کریں گے۔ ”ولکنی لا أزال أرى هذه الطبعة موقنةً أيضًا، حتى يوفقنا الله إلى أصل محفوظ للشرح صحيح، يكون عمدة في التصحيح، فنعيد طبعه ونتقنه، ونخرجه إخراجًا سليمًا إن شاء الله ذلك ويسره، وكان في العمر بقية“۔ (مقدمة الشيخ أحمد محمد شاكر على شرح الطحاوية لابن أبي العز، ص ۸)

مذکورہ باتوں سے واضح ہوا کہ شرح کی نسبت ابن ابی العز کی طرف ہونے کا مدار احمد شاہ کے شبہات کو درجہ یقین تک پہنچانے کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

مکتبہ اسلامی والوں نے شیخ البانی کی تحقیق کے ساتھ جو جدید طباعت کی ہے ان کا دعویٰ ہے کہ ایک جدید مخطوطہ ان کے ہاتھ لگا ہے جس پر مؤلف کا نام موجود ہے۔ اور اس کی تحقیق کرنے والے زہیر الشاوش اپنے مقدمہ التحقیق میں لکھتے ہیں کہ بالآخر ہم اس نتیجے پر پہنچے جس پر احمد شاہ پہنچے تھے۔ (مقدمة الناشر زهير الشاوش على شرح الطحاوية لابن أبي العز، ص ۸، ط: دار السلام)

قابل تعجب بات تو یہ ہے کہ ان کے اس مخطوطے پر جس کے سرورق کی تصویر مقدمے کے صفحہ ۶۳ پر موجود ہے، اس میں ابن ابی العز کا نام نہیں؛ بلکہ ان کے والد کا نام مکتوب ہے، اور اس پر ان کے والد کی تاریخ وفات (۷۴۶) لکھی ہوئی ہے؛ حالانکہ احمد شاہ کے بقول تو بیٹا شارح ہے۔ درحقیقت اس مخطوطے پر بہت سی مرتبہ نام لکھ کر مٹایا گیا، جس کا حاصل یہ نکلا کہ یہ بعینہ پہلے نسخے کی طرح عاری عن اسم المؤلف تھا۔ بہر حال ابن ابی العز کا شارح ہونا ممکن تو ہے؛ لیکن یقینی قطعی بات نہیں، اور شرح کی نسبت ان کی طرف تخمینہ اور اجتہاد ہی ہے۔

علامہ زاہد کوثری رحمہ اللہ ”الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي“ کی تعلیق میں فرماتے ہیں: ”وطبع شرح لمجهول ينسب إلى المذهب الحنفي زوراً ينادي صنع يده بأنه جاهل

بہذا الفن، وأنه حشوي مختل العيار“۔ (تعلیق العلامة محمد زاہد الکوثری علی الحاوی فی سیرۃ الإمام أبی جعفر الطحاوی، ص ۳۸، ط: المكتبة الأزهرية)

البتہ شیخ شعیب الرنؤوط اور شیخ عبداللہ بن عبدالحسن ترکی نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ پر تعلیقات اور مقدمہ لکھا ہے۔ مقدمہ کے صفحہ ۷ پر ابن ابی العزیز کی طرف شرح کی نسبت کے صحیح ہونے پر یہ قرائن لکھے ہیں:

۱- امام سخاوی نے حیزر الکلام میں اور مرتضیٰ زبیدی نے احیاء العلوم کی شرح (۱۴۶/۲) میں اور صاحب کشف الظنون نے کشف الظنون کے صفحہ ۱۱۴ میں اس کی نسبت ابن ابی العزیز کی طرف کی ہے۔

۲- الاتباع ابن ابی العزیز کا رسالہ ہے، اس کا اسلوب بیان اور اس میں ذکر شدہ مسائل اور شرح عقیدہ طحاویہ کا اسلوب اور اکثر مسائل آپس میں ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔

۳- تاریخ قاضی ابن شہبہ میں جن مسائل کی وجہ سے ابن ابی العزیز پر آزمائشوں کا ذکر ہے وہ اکثر مسائل اس شرح میں موجود ہیں۔

ابن ابی العزیز اور ان کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ کے بارے میں علما کے اقوال:

۱- ملا علی قاری نے الفقہ الاکبر کی شرح میں کئی مسائل کے تحت ابن ابی العزیز پر سخت الفاظ میں تنقید فرمائی ہے: ”چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں: ”وقد تواترت أحاديث في إثبات الرؤية تواتراً معنوياً، فيجب قبولها نقلاً ولا يلتفت إلى ما يتوهمه أهل البدعة عقلاً، ولقد أخطأ شارح عقيدة الطحاوي في هذه المسألة حيث قال: فهل يعقل رؤية بلا مقابلة، وفيه دليل على علوه على خلقه. انتهى. وكأنه قائل بالجهة العلوية لربه، ومذهب أهل السنة والجماعة أنه سبحانه لا يرى في جهة، وقوله عليه الصلاة والسلام: ”سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر“ تشبيه للرؤية بالرؤية في الجملة، لا تشبيه المرئي بالمرئي من جميع الوجوه. (منح الروض الأزهر في شرح الفقہ الاکبر، ص ۲۵۰)

ملا علی قاری رحمہ اللہ دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”والحاصل أن الشارح يقول بعلو المكان مع نفي التشبيه، وتبع فيه طائفة من أهل البدعة“۔ (منح الروض الأزهر في شرح الفقہ الاکبر، ص ۳۳۴) ملا علی قاری رحمہ اللہ نے شرح فقہ اکبر میں اور بھی متعدد مقامات پر ابن ابی العزیز پر تنقید کی ہے۔ نمونے کے طور پر صفحہ ۳۰۴، ۳۳۲، ۴۳۴ کی عبارات ملاحظہ فرمائیں۔

۲- علامہ زبیدیؒ إتحاف السادة المتقين میں لکھتے ہیں کہ خوب غور و فکر کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ابن ابی العزیز کا کلام امام صاحب کے مذہب کے اصولوں کے خلاف ہے؛ بلکہ اس میں علمائے اہل سنت کی

تردید ہے، گویا انھوں نے اجماع کی مخالفت کی ہے اور نصاریٰ کے اقوال کو اہل سنت کا قول بنایا ہے۔ ”ولما تأملتہ حق التأمل وجدته كلاماً مخالفاً لأصول مذهب إمامہ، وهو في الحقيقة كالرد على أئمة السنة كأنه تكلم بلسان المخالفين وجازف وتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنة بقول النصاری، فليتنبه لذلك“۔ (اتحاف السادة المتقين ۱/۲۶۷)

۳۔ علامہ زاہد کوثری سے جب اس شرح کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا: ایک مجہول شخص کی شرح ہے، جس کی نسبت مذہب حنفی کی طرف جھوٹی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فن عقائد سے ناواقف تھا۔ ”وطبع شرح لمجہول ينسب إلى المذهب الحنفي زوراً ينادي صنع يده بأنه جاهل بهذا الفن وأنه حشوي مختل العيار“۔ (تعلیق العلامة محمد زاہد کوثری علی الحاوی فی سیرۃ الإمام أبي جعفر الطحاوی، ص ۳۸، ط: المكتبة الأزهرية)

۴۔ معاصرین میں شیخ سعید فودہ نے جگہ جگہ اپنی تصانیف میں ابن ابی العزیز تنقید فرمائی ہے۔ شرح العقیدۃ الطحاویہ میں مسئلہ ”القدیم من أسماہ اللہ تعالیٰ“ کے تحت لکھتے ہیں: ”فتبین لنا أن نفيه لهذا الاستعمال فيه مغالطات وأخطاء عديدة، وقد قلد ابن باز في ذلك ابن أبي العز الحنفي في شرحه، وهذا تلقى هذه الأغاليط عن شيخهم الأكبر ابن تيمية. فتنبه“۔ (شرح العقیدۃ الطحاویۃ للشیخ سعید فودہ، ص ۲۶)

۵۔ شیخ حسن بن علی السقاف بھی سختی سے ان پر رد کرتے ہیں۔ بالخصوص ان کے رسالے ”تہنئة الصديق المحبوب“، ”التنديد بمن عدد التوحيد“ اور عقیدۃ الطحاوی کی شرح میں مذہب حنفی کی طرف ان کی نسبت کو غلط قرار دیا ہے اور ان کی شرح کے قابل تنقید مسائل کی نشاندہی بھی فرمائی ہے۔ یاد رہے کہ شیخ حسن سقاف کی بعض آراء سے ہم متفق نہیں۔ ہم ان کو مقتدی نہیں سمجھتے۔

۶۔ ابن قاضی شہبہ نے اپنی تاریخ (۳/۸۹-۹۱) میں ابن ابی العز کے محاکمے کا وہی قصہ ذکر کیا ہے جو حافظ ابن حجر نے انباء الغمر میں لکھا ہے۔ جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ حافظ ابن حجر مذکورہ قصے کے بارے میں لکھتے ہیں: ”وأن العلماء بالديار المصرية خصوصاً أهل مذهبه من الحنفية أنكروا ذلك“۔ (انباء الغمر ۱/۲۵۸)

عقائد و اصول کے علاوہ ابن ابی العز کے فقہی تفردات و شذوذ بھی کافی ہیں جو ان کی کتاب ”التنبیه علی مشکلات الهدایۃ“ سے واضح ہوتے ہیں؛ بلکہ وہ تو تقلید شخصی ہی کے قائل نہیں تھے اور انھوں نے تقلید شخصی کے رد میں ”الاتباع“ نامی رسالہ تصنیف فرمایا۔ مولانا سجاد بن حجابی اپنی تحقیق میں فرماتے ہیں: ”ابن ابی العز رحمہ اللہ کا نظریہ تقلید بھی مذاہب اربعہ متبوعہ سے کئی مواضع پر متصادم ہے۔ ملا معین سندھی

نے جب دراسات اللیب (ص: ۱۴۹) پر ابن ابی العز کے اس قول ”کسی واحد معین امام کی تقلید کو لازم قرار دینے والا جاہل اور گمراہ ہے۔“ سے اپنے لیے استدلال کیا، تو علمائے حق نے اس پر مدلل تنقید کی؛ چنانچہ محدث کبیر عبداللطیف سندھی نے ”ذب ذبابات الدراسات“ (۴۳۱/۱) میں ابن ابی العز اور معین سندھی کا مدلل جواب دیا۔ اہل علم حضرات اس کا ضرور مطالعہ فرمائیں۔

علامہ عبداللطیف سندھی ابن ابی العز کی عبارت کا جواب دینے کے بعد فرماتے ہیں: ”علی أن إفراط ابن أبي العز في مخالفة المذاهب من الأمور المعلومه عند علماء الفرق الأربعة، فلا يلتفت إلى قوله هذا.“ (ذب ذبابات الدراسات ۴۳۲/۱)

علامہ عبداللطیف سندھی کا کہنا ہے کہ ابن ابی العز تو خود یہ لکھتے ہیں کہ معین امام کی تقلید تو جائز نہیں؛ مگر دوسری طرف اپنی ہی رائے کو درست کہہ کر لوگوں سے اپنی تقلید کرانا چاہتے ہیں؛ چنانچہ علامہ عبداللطیف سندھی لکھتے ہیں: ”ومن العجب أنه قد يتكلم ابن أبي العز في حاشيته على الهداية في بعض المواضع فيقول: الصواب أو الحق الذي يجب اتباعه هو الذي سمحْتُ به، دون ما كره غيري.“ (ذب ذبابات الدراسات ۴۳۲/۱)

مشائخ حنفیہ میں سے علامہ قاسم بن قطلوبغا نے ابن ابی العز کی کتاب ”التنبیہ علی مشکلات الہدایۃ“ کا مستقل جواب تحریر فرمایا ہے، جو ”أجوبة عن اعتراضات ابن أبي العز“ کے نام سے معروف ہے۔

ابن ابی العز کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں بعض قابل تنقید مقامات:

والآن نذكر بعض المسائل التي خالف فيها ابن أبي العز الجمهور أو السادات الحنفية:

(۱) قَسَمَ ابن أبي العز التوحيد إلى ثلاثة أقسام. (شرح العقيدة الطحاوية ۲۴۱-۵۲)

۱- توحيد الألوهية، أي كون الله تعالى معبودا وحده.

۲- توحيد الربوبية، أي كون الله تعالى خالقا وربًا.

۳- توحيد الأسماء والصفات، وهو حمل صفات الله تعالى على المعاني الحقيقية

الظاهرة مع حرمة التأويل.

و كثير من المشايخ والعلماء ينكرون هذا التقسيم، وألف الشيخ حسن بن علي السقاف رسالة في رد هذا التقسيم سماها ”التنديد لمن عدد التوحيد“ وهي مطبوعة في رسائله (من ۵۹۱/۲ إلى ۶۳۵/۲) - ولا نوافق السقاف في بعض ما كتبه في مصنفاته - وتكلمنا في أول الشرح على هذا التقسيم فليراجع.

(٢) قال ابن أبي العز: القديم ليس من أسماء الله تعالى. (شرح العقيدة الطحاوية ١/٧٧)

نقول: القديم من أسماء الله تعالى، وقد ورد هذا الاسم في أسماء الله تعالى في حديث طويل من سنن ابن ماجه "النُّور، المُنِير، التَّامُّ، القديم، الوتر، الأحد، الصمد الذي لم يلد ولم يُولد..." (سنن ابن ماجه، رقم: ٣٨٦١، كتاب الدعاء: باب أسماء الله عز وجل) وقال سراج الدين علي بن عثمان الأوشي:

إله الخلق مولانا قديم ❁ وموصوف بأوصاف الكمال

قال العلامة القاري في شرحه: "والقديم ما لم يسبق بالعدم، وما ثبت قدمه استحالة عدمه، فهو متضمن لنعت البقاء". (ضوء المعالي شرح بدء الأمالي، ص ٢٠)

والقديم خلاصة الآية الواردة في سورة الحديد: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. (الحديد: ٣) وفي صحيح مسلم: "اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقض عنا الدين وأغننا من الفقر". (صحيح مسلم، رقم: ٢٧١٣، باب ما يقول عند النوم) وما ذكر في الحديث من معنى الأول والآخر هو معنى القديم بعينه.

(٣) يقول ابن أبي العز بكون العالم قديماً بالنوع، حادثاً بتسلسل الأفراد اتباعاً

للعلامة ابن تيمية. (شرح العقيدة الطحاوية، ص ١٠٥، ١٠٧، ١٠٩، ١١٠، ١٢٢)

قال أهل السنة والجماعة: العالم حادث بالنوع. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "كان الله ولم يكن غيره". (صحيح البخاري، رقم: ٣١٩١) وفي رواية: "كان الله ولم يكن شيء قبله". (صحيح البخاري، رقم: ٧٤١٨) وقال الله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (الزمر: ٦٢) والخالق يكون قبل المخلوق. وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾. (الروم: ٢٧) أي بدأ خلق الكائنات بعد العدم. وقال تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾. (الفرقان: ٢)

ونسب العلامة أنور شاه الكشميري إلى الشيخ الشاه ولي الله رحمه الله أنه قائل بقدم العالم، فقال: "واختار الشاه ولي الله في بعض رسائله قدم العالم، وتمسك بما عند الترمذي أنه صلى الله عليه وسلم سئل أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ماتحته هواء، وما فوقه هواء". (فيض الباري ١/٤)

وقال صاحب أنوار الباري الشيخ محمد رضا الجنوري تلميذ الشيخ الكشميري وختنه (مابارته): ”حضرت شاہ صاحب قدم عالم کے بھی قائل تھے جو سب سے بڑا ادھیہ والمیہ تھا۔ اس کو علامہ کشمیری نے فیض الباری، باب بدر الخلق میں ان کے بعض رسائل: الخیر الكثير اور التفہیمات الإلهیة سے نقل کیا ہے اور اس سے بھی زیادہ عجیب بات ان کا اس کے لیے حدیث ابی رزین سے استدلال ہے جو عمار کے باب میں ترمذی میں مروی ہے۔“

لكن نقول: عبارة الشاه ولي الله رحمه الله في ”الخیر الكثير“ (ص ۳۳)، و”التفہیمات الإلهیة“ (۲/۴۲) تدل على أنه يقول بحدوث العالم، ولكن يشرح بأن الحدوث على نوعين: حدوث ذاتي، وهو احتياج الممكنات كلها إلى ذات الله تعالى، وحدوث زمني، وهذا يشمل الزمان والزمانيات، فالزمان أيضاً حادث مثل الزمانيات بحيث أن الزمان مسبوق بامتداد وهمي، كما أن الصورة النوعية والجسمية من غير حقيقتها شيء وهمي. هذا ما فهمناه من كلامه رحمه الله تعالى. والشاه ولي الله رحمه الله تعالى جعل كون الأشياء مسبوقاً بالزمان معنى عامياً، وكون بعض الأشياء مسبوقاً بالزمان أو بامتداد موهوم كالزمان معنى خاصاً للحدوث. (التفہیمات، ص ۴۲)

(۴) يقول ابن أبي العز بعدم جواز استعمال لفظ العشق في الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم. يقول: لعل امتناع إطلاقه أن العشق محبة مع شهوة“. (شرح العقيدة الطحاوية ۱/۱۶۶)

ونقول: العشق غاية الحب، وقد ورد هذا اللفظ في رواية الحديث: ”من عَشِقَ فَعَفَّ وكتَمَ فَمَاتَ فهو شهيد“. (اعتلال القلوب للخرائطي، رقم: ۱۰۶) وصححه ابن حزم، والحافظ علاء الدين مغلطاي، والحافظ السخاوي، والنووي، وأبو الوليد الباجي، والقشيري، وابن الصائغ، وغيرهم. (درء الضعف عن حديث من عَشِقَ فَعَفَّ، ص ۱۰۵-۱۰۹) ويقول ابن أبي العز والسلفيون: لا يصح هذا الحديث، وفي إسناده سويد بن سعيد وهو ضعيف. وفي رواية أخرى ”من عَشِقَ فظفر فعَفَّ فَمَاتَ فهو شهيد“ وفي إسناده محمد بن مسروق وهو ضعيف؛ لكن رواه أبو النصر المروزي عن ابن عباس بسند صحيح كما في فيض القدير شرح الجامع الصغير (۶/۱۸۰)

ويؤيده أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم من غزوة فقال: "قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: ما الجهاد الأكبر؟ قال: مجاهدة العبد هواه". (تاريخ بغداد ١٥/٦٨٥) وفي إسناده ليث بن أبي سليم اختلط بآخره.

ويؤيده قوله عليه السلام: "المجاهد من جاهد نفسه". (سنن الترمذي، رقم: ١٦٢١، وقال:

حسن صحيح)

ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾. (النازعات: ٤٠) ويؤيده قوله عليه السلام: "سبعة يظلهم الله في ظله، يوم لا ظل إلا ظله، - وفيه - رجل طلبته امرأة ذات منصب وجمال، فقال: إني أخاف الله". (صحيح البخاري، رقم: ٦٦٠) ويؤيده حديث الغار الذي ذكر فيه أن الرجل ترك عشيقته خوفاً من الله تعالى وتوسل بهذا العمل، فجاهد الله تعالى من الغار. (صحيح البخاري، رقم: ٣٤٦٥) وللشيخ أحمد بن صديق الغماري رسالة سماها "درء الضعف عن حديث من عشق ففح" وما ذكرناه ملخص ما كتبه في تلك الرسالة.

(٥) ينكر ابن أبي العز الكلام النفسي ويقول كلامه تعالى مركب من الحروف والأصوات. (شرح العقيدة الطحاوية ١/١٨٥، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٥) ونقول: الكلام النفسي ثابت لله تعالى كما ذكرناه في محله، ونقول: كلام الله تعالى ليس حروفاً وأصواتاً. وقال العلامة ابن تيمية وتبعه ابن أبي العز: إن كلامه أصوات وحروف متتابعة لا مجتمعة. وقال الجمهور: الحروف والأصوات مخلوقة نحتاج إليها للتفاهم والتخاطب، وكلام الله تعالى مستغن عنها.

والإمام البخاري يثبت الصوت لله تعالى كما هو المذكور في "فيض الباري" تحت باب قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ﴾، وأوله الشارحون بصوت الملائكة أو صوت مخلوق في محل، واستدل الإمام البخاري بحديث جابر وذكره بصيغة التمريض سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "يحشر الله الناس فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب". (٢/١١٤، ط: قديمي كتب خانة، كراتشي)

وقال ابن حجر كما في حاشية صحيح البخاري ما حاصله: لو كان له صوت فهو من غير

مخارج لا كأصواتنا، كرؤيته تعالى ليست كرؤيتنا، وصفة الخالق لا تقاس على المخلوق. وقال الشيخ أنور في "فيض الباري": لو قيل به فلا بد فيه من قيد، وهو بحيث لا يشبه أصوات المخلوقين. والله تعالى أعلم.

والأحاديث المثبتة للصوت لا تقوم حجة في العقائد، كما حققه العلامة الكوثري في حاشية "الأسماء والصفات" للبيهقي. وحديث جابر "يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه مَنْ بَعْدَ كما يسمعه مَنْ قُرْبَ". علقه البخاري بقوله: "يُذَكَّرُ عَنْ جَابِرٍ". ومداره على عبد الله بن محمد بن عقيل وهو ضعيف باتفاق. وقد انفرد عنه القاسم بن عبد الواحد وهو ممن لا يحتج به. وحديث أبي سعيد الخدري: "يقول الله: يا آدم، فينادي بصوتٍ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ". (صحيح البخاري، رقم: ٧٤٨٣) فلفظ "ينادي" فيه بصيغة المجهول جزماً بدليل "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ"، وليس فيه إني أمرُك. ويؤيد صيغة المجهول ما خرَّج ابن القيم في حادي الأرواح عن الدارقطني من حديث أبي موسى: "يبعث الله يوم القيامة منادياً بصوت يسمعه أولهم وآخرهم: إِنَّ اللَّهَ وَعْدُهُمْ..." الحديث. (ملخص ما في تعليقات السيف الصقيل للعلامة الكوثري، ص ٧١-٧٢)

أو هذه الأحاديث مؤولة بأن المراد بالصوت الكلام، أو بأنها أصوات الملائكة، أو نقول: الأصوات دالة على كلام الله تعالى، وليست كلام الله تعالى، كما أن الكلام اللفظي دال على الكلام النفسي القديم، وكما أن الله تعالى يتجلى في بعض الصور، كما ورد في الحديث: "فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة". (صحيح البخاري، رقم: ٧٤٣٩. وصحيح مسلم، رقم: ١٨٣) فقال العلامة أنور شاه في فيض الباري شرح صحيح البخاري: هذه ليست رؤية الذات؛ لأن الصور تكون حادثة، نعم أنها دالة على الذات، كالكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي. (فيض الباري ٤/٤٠٣-٤٠٩)

(٦) ابن أبي العز ينفي التأويل فيما ظاهره التمثيل، وينفي تأويل اليد بالقدرة. (شرح

العقيدة الطحاوية ١/٢٢٦، ٢٢٧، ٢٦٥)

نقول: اختار المتقدمون أحياناً والمتأخرون عامة التأويل حفظاً لعامة الناس من التشبيه والتمثيل والتجسيم والتجسيد. قال الشيخ خليل أحمد السهارنفوري في المهند في أمثال قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾: "قولنا في أمثال تلك الآيات أن نؤمن بها، ولا

يقال: كيف، ونؤمن بأن الله تعالى متعال عن صفات المخلوقين، وعن سمات النقص والحدوث، كما هو رأي القدماء. وأما ما قال المتأخرون من أئمتنا في تلك الآيات فهم يؤولونها بتأويلات صحيحة تسوغ لغةً وشرعاً بأنه يمكن أن يكون المراد عن الاستواء الاستيلاء، وعن اليد القدرة، إلى غير ذلك. وأما الجهة والمكان فلا يجوز إثباتهما لله تعالى. (المهند على المفند، السؤال الثالث عشر، والسؤال الرابع عشر)

(٧) يثبت ابن أبي العز الحد والجهة لله تعالى. (شرح العقيدة الطحاوية ١/٢٦٣)

ونقول يستحيل ثبوت الحد والجهة لله تعالى، فالحد يكون للأجسام والأجرام والأعراض، والله تعالى منزّه عن أن يكون جسماً أو عرضاً، وكذلك الجهة بأن يكون له يمين أو شمال أو فوق أو تحت أو قدام أو خلف مستحيل على الله تعالى؛ لأنه لو كان كذلك لكان جسماً أو عرضاً. كذا في تهذيب شرح السنوسية. (أم البراهين، ص ٢٤ للشيخ سعيد فودة).
وقد بين الناظم هذا بقوله:

نسمي الله شيئاً لا كالأشياء * وذاتاً عن جهات الست خالي

قال العلامة القاري في ضوء المعالي فيه ردُّ على المعتزلة والقدرية أنَّ الله في كل مكان، وعلى المشبهة والكرامية أنه على العرش سبحانه وتعالى. (ضوء المعالي، ٢٧)
والمعلوم الثابت لله تعالى علو مكانة لا علو مكان، مثل: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾. (يوسف: ٧٦) ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾. (الأنعام: ١٨) وقد ذكرنا تحقيق هذه المسئلة في موضعها.

(٨) يقول ابن أبي العز: الله تعالى فوق العرش فوقيةً مكانيةً. (شرح العقيدة الطحاوية

٣٧٥، ٣٦٤/٢)

ونحن نقول كما قال الناظم في الشعر الثاني عشر:

وربُّ العرش فوق العرش لكن * بلا وصف التمكن واتصال

قال جعفر الصادق كما في الرسالة القشيرية: من زعم أن الله في شيء، أو من شيء، أو على شيء، فقد أشرك، إذ لو كان على شيء لكان محمولاً، ولو كان في شيء لكان محصوراً، ولو كان من شيء لكان محدثاً. كذا في رسائل السقاف.

ومعنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ (الأنعام: ١٨) فوقيّة القدرة والعظمة. ومعنى قوله تعالى ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾ (الملك: ١٦) من عظمة شأنه في السماء، والاستواء على العرش كناية عن استواء حكمته، وبدءها بخلق الكائنات، كما يقال: جلس السلطان على السرير أو الكرسي. أو الاستواء بمعنى الاستيلاء. وأما الاستواء بمعنى الاستقرار فمن صفات الأجسام. ولو حملنا هذه الآية على الظاهر لتعارضت هذه الآية بالآيات الكثيرة الأخرى، كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾ وقال: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ (طه: ٤٦) وقال: ﴿وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ (محمد: ٣٥) وقال: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ (المجادلة: ٧) وقال: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ﴾ (الزخرف: ٨٤) والفوقية الحسية ليست بكمالٍ فربما يكون الغلام والخادم فوق الحصن، والمولى أو المالك في التحت.

وأما حديث الجارية المذكور فيه "قال: أين الله؟ قالت: في السماء". فقد تكلمنا فيه بأن المحدثين كالبيهقي في كتاب الأسماء والصفات، والحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير، وغيرهما حققوا أن الحديث مضطرب وشاذ، والأصح ما في مسند أحمد (٣٣/٣٢٤)، ومنصف عبد الرزاق (٩/١٧٥)، والسنن الكبرى للبيهقي (١٠/٥٧)، والمعجم الكبير للطبراني (١٠/١٧٣)، والمنتقى لابن الجارود (١/٢٣٤) ومنصف لابن أبي شيبة (١١/٢٠) "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها: أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ فقالت: نعم، قال: أتشهدين أني رسول الله؟ قالت: نعم".

وهو الموافق بالأحاديث الأخرى؛ فإن الكافر يسلم بالشهادتين لا بإقرار كون الله تعالى في السماء، بل هذه عقيدة فرعون إذ قال: ﴿يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِّحًا لَعَلِّي أَبْلُغَ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلِهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا﴾. (غافر: ٣٦-٣٧) وألف الشيخ دريان الأظهري كتاباً في هذا الموضوع اسمه "غاية البيان في تنزيه الرحمن عن الجهة والمكان".

وقد أجاب المحدث أبو الفضل الغماري في "فتح المعين" عن حديث الجارية

بأجوبة، منها:

١- مخالفة هذا الحديث لما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا أتاه شخص يريد الإسلام سألته عن الشهادتين، فإذا قبلهما حكم بإسلامه .

٢- إن النبي صلى الله عليه وسلم بين أركان الدين في حديث سؤال جبريل عليه الصلاة والسلام، ولم يذكر عقيدة أن الله في السماء .

٣- أن عقيدة "أين الله؟" لا تثبت توحيداً ولا تنفي شركاً. (فتح المعين بنقد كتاب الأربعين، ص ٢٧-٢٨)

ولو سلمنا أن حديث الجارية غير مضطرب ولا شاذ فمعناه أين عظمة شأنه وعظيم سلطانه وشواهد قدرته؟ قالت: في السماء. وأما قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لَمَّا قَضَى اللَّهُ الْخَلْقَ كَتَبَ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ: إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي". (صحيح البخاري، رقم: ٣١٩، كتاب بدء الخلق) فمعنى قوله "فهو عنده" كونه مخفياً مكنوناً عن الناس، كما في قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ (الزخرف: ٨٥). وقال تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩) وقال: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) وقال تعالى: ﴿مُسَوِّمَةٌ عِنْدَ رَبِّكَ﴾ (هود: ٨٣) وقد يأتي هذا اللفظ أي: "عنده" لكون الشيء معظماً، كما في قوله تعالى: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر: ٥٥) وقال تعالى: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ فَرَحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (آل عمران: ١٦٩-١٧٠) وقال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران: ١٩)

(٩) يعتقد ابن أبي العز تبعا للعلامتين - ابن تيمية وابن القيم - أن النار فانية . وذكر تفصيل هذه المسئلة في محلها تحت الشعر التاسع عشر تحت قوله:

ولا يفنى الجحيم ولا الجنان ❁ ولا أهلوهما أهل انتقال

فطالعه هناك، واستمع بعض الآيات لتكون على بصيرة على دوام النار: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (الحج: ٢٢) وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ٥٦) وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهِ

تُكَذِّبُونَ ﴿السجدة: ٢٠﴾ وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فِيمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَفُورٍ﴾ (فاطر: ٣٦) وقال تعالى: ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كَثُوتُمْ﴾ (الزخرف: ٧٧) وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ (البينة: ٦).

(١٠) يقول الشيخ ابن أبي العز: الكرسي موضع قدمي الله تعالى. (شرح العقيدة

الطحاوية ٣٦٩/٢)

نقول: الله تعالى منزله من القدمين والمكان، هو خالق المكان ليس متمكناً في المكان. وقال العلامة ابن تيمية: إن عرشه أو كرسيه وسع السموات والأرض وأنه يجلس عليه فما يفضل عنه قدر أربعة أصابع أو لا يفضل منه إلا قدر أربعة أصابع وإنه لَيُسَّطُّ به أطيظ الرَّحْلَ الجديد بالراكب. كذا في مجموع فتاوى ابن تيمية (٤٣٤/١٦)

قال المحدث الكوثري في تعليقه على "السيف الصقيل": "قال أبو حيان الأندلسي الحافظ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة: ٢٥٥): وقد قرأت في كتاب لأحمد بن تيمية هذا الذي عاصرناه وهو بخطه سماه كتاب العرش "إن الله يجلس على الكرسي، وقد أخلى مكاناً يقعد معه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم". تحيل عليه محمد بن عبد الحق، وكان من تحيله أنه أظهر أنه داعية له حتى أخذ منه الكتاب وقرأنا ذلك فيه. كما ترى في النسخ المخطوطة من تفسير أبي حيان، وليست هذه الجملة بموجودة في تفسير البحر المطبوع. وقد أخبرني مصحح طبعه بمطبعة السعادة أنه استفظعها جداً وأكبر أن ينسب مثلها إلى مسلم فحذفها عند الطبع، لئلا يستغلها أعداء الدين، ورجاني أن أسجل ذلك هنا استدراكاً لما كان منه، ونصيحةً للمسلمين". (حاشية السيف الصقيل، ص ٩٦)

وما روي عن أبي موسى الأشعري: الكرسي موضع القدمين، ففي إسناده عمارة بن عمير ذكره البخاري في الضعفاء. كذا في تعليقات العلامة الكوثري على "الأسماء والصفات" للبيهقي (ص ٣٧٦). وكذا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفاً أن الكرسي موضع القدمين لم يرفعه غير شجاع بن مخلد، وهو واهم، وقد ضعّفه العقيلي. كذا في تعليقات العلامة الكوثري على "الأسماء والصفات" للبيهقي، (ص ٣٣٣). وعلى فرض

صحة الأثرين معناهما أن موضع القدمين من السرير لا من الله تعالى يكون صغيراً بالنسبة إلى السرير، كذلك الكرسي أصغر بالنسبة إلى العرش. كذا في كتاب الأسماء والصفات للبيهقي، فليراجع.

(١١) أنكر الشيخ ابن أبي العز التوسل بالدوات الصالحة. (شرح العقيدة الطحاوية

٩٥/١-٢٩٨)

والجمهور من أتباع الأئمة الأربعة يجوزون التوسل بها، وهو في الحقيقة توسل بمحبة المتوسل بالمتوسل به، وهذا توسل بالعمل القلبي الحسن، فلا يرد أن الذات الصالح لا يتدخل في قضاء الحاجة؛ لأن الحب عملنا، وقد فصلنا مسألة التوسل بالصالحين مع عبارات المذاهب الأربعة في شرح قصيدة البردة من صفحه ٦٥٤ إلى ٦٨٧، ونذكر ههنا بعض الدلائل بالإيجاز:

١- عن أنس بن مالك، أنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه، كان إذا قحطوا استسقى بالعباس بن عبدالمطلب، فقال: ”اللهم إنا كنا نتوسل إليك بنبينا فنتسقين، وإنا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا فيسقون“. (صحيح البخاري، رقم: ١٠١٠، باب سؤال الناس الإمام الاستسقاء).

حديث الأعمى حيث شكى إلى النبي صلى الله عليه وسلم عميه، فأمره بالوضوء والدعاء بأن يقول: ”اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك محمد نبي الرحمة، إني توجهت بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي، اللهم فشفّعه في“. (سنن الترمذي، رقم: ٣٥٧٨، باب بعد باب دعاء الضيف. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب. وابن ماجه، رقم: ١٣٨٥، وقال ابن ماجه بعد الحديث: قال أبو اسحاق: هذا حديث صحيح).

٣- وفي صحيح البخاري عن عبد الله بن دينار قال: سمعت ابن عمر يتمثل بشعر أبي طالب:

وَأَبْيَضَ يُسْتَسْقَى الْغَمَامُ بِوَجْهِهِ ❁ ثِمَالُ الْيَتَامَى عَصْمَةٌ لِلْأَرَامِلِ

(صحيح البخاري، رقم: ١٠٠٨، باب سؤال الناس الإمام الاستسقاء).

هذا قول أبي طالب قرره النبي صلى الله عليه وسلم، وابن عمر، والصحابه، وفيه طلب الغيث بوجه النبي صلى الله عليه وسلم، أي: بذاته الكريم.

(١٢) قال ابن أبي العز: إن الوليد بن عقبة كان يشرب الخمر. (شرح العقيدة الطحاوية

٥٣٢/٢)

نقول: كان وليد بن عقبة من صغار الصحابة، وكان من خيار الولاة على الكوفة محبوباً عند الناس، ولم يكن يشرب الخمر، بل هذا اتهام بعض الظالمين وكذب وافتراء، ولما عزله أمير المؤمنين عثمان من إمارة الكوفة، قال بعض الأعراب:

يا ويلنا قد عَزَلَ الوليدُ ❁ وجاءنا مُجَوِّعًا سعيدُ (فتح الباري ٥٧/٧)

أي: سعيد بن العاص. وقصة هذا الافتراء أنه كان يسكن في الكوفة رجل جيد فاضل يكنى ابن الحيسمان، وكان بيته مركزاً ومجتمعاً للمجاهدين الخارجين في سبيل الله إلى آذر بائيجان، فقتل ابن الحيسمان، فقتل أمير الكوفة الوليد رضي الله عنه في قصاصه ثلاثة أشخاص: زهير بن جندب، ومورع بن أبي مورع، وشبيل، فحقد أسرته وعادوا الوليد فدبروا لاثتهامه واحتالوا، واتهموه بشرب الخمر، وشهد بالشرب عند عثمان شاهدان: أحدهما حمران بن أعين الرافضي، والثاني مجهول لا يعرف، وشهدا بأنه صلى الفجر أربعاً. والقرائن القوية والشواهد الناصعة تدل على كذب الشهادة: أمّا أولاً: فلعدم توثيق الشاهدين، كما ذكرنا.

وأما ثانياً: فلاضطراب أن الوليد صلى الفجر بالناس أربعاً، أو صلى ركعتين، وقال: هل أزيدكم.

وأما ثالثاً: فلا انتهاء أحد الإسنادين في صحيح مسلم في حد شرب الخمر إلى حزين بن المنذر، ولم يكن حاضراً في تلك الواقعة، بل حكى شهادة الشاهدين الذين شهدا في مجلس عثمان رضي الله عنه، أي: لم يكن حاضراً في الكوفة، بل كان حاضراً في مجلس الشهادة في المدينة. والإسناد الثاني ينتهي إلى عبد الله بن شوذب الذي ولد بعد ٥٦ سنة بعد هذه الواقعة.

وأما رابعاً: فيقول أحد الشاهدين شرب الخمر، والثاني يقول: تقيأها.

وأما خامساً: فكان عثمان رضي الله عنه على تيقن كذب الشهادة، وإنما أقام الحد دفعاً للفتنة وسدّاً لأفواه الناس. قال عثمان رضي الله عنه: "نقيم الحد ويؤء شاهد الزور بالنار، فاصبر يا أخي". كذا في تاريخ الطبري (٢٧٦/٤). وانظر لتفصيل هذه التهمة:

العواصم من القواصم لابن العربي مع تعليقاته (ص ٩٣-٩٤)، وتكملة فتح الملهم (٥٠٠-٤٩٩/٢).

وحمران بن أعين الشاهد في هذه الواقعة قال أحمد فيه: يتشيع هو وأخوه. وقال الآجري عن أبي داود: كان رافضيا. وضعفه يحيى بن معين، كما في تهذيب التهذيب. وقال الخطيب محي الدين في تعليقات العواصم من القواصم: إنه تزوج بمعتدة في عدتها. وانظر تفصيل دفع الاتهام عن الوليد: تكملة فتح الملهم (٥٠٢-٤٩٨/٢).

(١٣) قال ابن أبي العز: التفويض في المتشابهات جحد لمعانيها. (شرح العقيدة

الطحاوية ٧٨٥/٢)

قلنا: التفويض صحيح وحق عند الجماهير. قال عبد الله بن وهب: "كنا عند مالك فدخل رجل فقال: يا أبا عبد الله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ كيف استوى؟ فأطرق مالك فأخذه الرخصاء، ثم رفع رأسه فقال: الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه، ولا يقال: كيف، وكيف عنه مرفوع. وما أراك إلا صاحب بدعة". (فتح الباري ٣٠٦/١٣-٣٠٧)

وسئل الأوزاعي ومالك والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفة فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف. (فتح الباري ٤٠٧/١٣)

وقلت: معنى الإمرار: إمرارها على اللسان، والتلاوة من غير تأمل وخوض في المعنى والتأويل مع تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتمثيل.

وقال الحافظ ابن حجر: "الثالث: إمرارها على ما جاءت مفوضاً معناها إلى الله تعالى. قال الطيبي: هذا هو المذهب المعتمد، وبه يقول السلف الصالح". (فتح الباري ٣٩٠/١٣)

ونقل البيهقي في الأسماء والصفات (ص ١١٦) عن مالك: "الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب".

قال عبد الهادي الخرسة: "أما العبارة المنسوبة إليه (أي: الإمام مالك) "والكيف مجهول" فهي ليست ثابتة عنه بطريق، وهي غير صحيحة؛ لأن فيها إثبات الكيف وإثبات جهلنا به، مع أن عقيدة أهل الحق أنه لا كيف. (الله معنا بعلمه لا بذاته، ص ١٣)

وقال الإمام الترمذي: "والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيسنة، وو كيع، وغيرهم أنهم رَوَوْا هذه الأشياء، ثم قالوا: تُرَوَى هذه الأحاديثُ ونؤمن بها، ولا يقال: كيف؟". (سنن الترمذي، باب ما جاء في خلود أهل الجنة)

وسئل الإمام أحمد عن أحاديث الصفات فقال: نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى. رواه عنه الخلال بسند صحيح. (الله معنا بعلمه لا بذاته، ص ١١)
فإنكار التفويض إنكار الشمس في نصف النهار في يوم صاح.

(١٤) كَفَّرَ ابن أبي العز الشيخ محي الدين ابن العربي. يقول السلفية وابن أبي العز: إن ابن العربي الطائي كان زنديقاً حلولياً يعتقد وحدة الوجود، ويفسرونه بحلول الله تعالى في الأجسام. قال ابن أبي العز: وهؤلاء ظنوا أن وجود المخلوق هو وجود الخالق كابن العربي وأمثاله. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٤٢)

ونقول: لم يكن هو حلولياً، ولمسألة وحدة الوجود تشريحان وتأويلان :
الأول: أن الوجود الحقيقي الدائمي الذي لا يزول هو وجود الله تعالى. وأما وجود الكائنات في جنب وجود الله تعالى فهو كعدم. وهذا معنى وحدة الوجود، أي: الموجود الحقيقي الدائمي هو الله تعالى الواحد وكل شيء هالك إلا وجهه. وهذا مثل أن تقوم في الصحراء التي لا شجرة فيها وقت الظهيرة والشمس على رأسك وتقول: إنه لا ظل في هذه الصحراء، مع أن ظل بعض الأحجار يوجد، لكنه كالمعدوم عرفاً.

والتشريح الثاني: إن بعض أهل الكمال من الصوفية إذا وقع عليهم تجلي نور الله تعالى فيرون هذا التجلي في الأشياء، ولا يرون إلا هو، فإذا رأوا الشجر المتجلي بنور الله تعالى يقولون: هو الله، أي: النور الظاهر على الشجر نور الله تعالى، ويسميه بعض الصوفية "وحدة الشهود"، كما أن موسى عليه الصلاة والسلام رأى نور الله تعالى على الشجرة، قال الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشَهَابٍ مِّنْ سَحَابٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ. فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ لَهَا نُورًا وَمِنْ حَوْلِهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. (النمل: ٧-٨) وقال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ

إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى. (طه: ١١-١٢) وهذا كما إذا طلعت الشمس وانتشر ضوءها اختفت الكواكب والنجوم، ولم يظهر إلا نور الشمس، فكذلك إذا ظهر على أولياء الله أنوار الله تعالى واختفت عن نظرهم الأشياء، وكما إذا أبصرت اليراعة، (أي: جئنا) ليلا أبصرت النور خارجاً من خلفها، وإذا أبصرتها نهاراً لم تر شيئاً لغلبة ضوء الشمس.

وبدّل مشايخنا الكبار وحدة الوجود لإزالة الشبهات بوحدة الشهود، وفسروه بكون الكائنات شاهدة على وحدة الله الكبير المتعال، أو بالالتفات والتوجه إلى الله الواحد، أو بكونه حاضراً علماً عند العبد كل وقت، فهو المتمفرد بهذه الصفة لا يشاركه أحد فيها.

ففي كل شيء له آية ❁ تدلُّ على أنه واحد

(١٥) وقال ابن أبي العز: لا تقبل توبة الزنديق، وابن العربي زنديق عنده. يقول:

والصحيح عدم قبولها. (شرح العقيدة الطحاوية ٧٤٥/٢)

الزنديق عند الأحناف من لا يتدين بدين ويظهر الإسلام ويطعن في الإسلام ويعترض. والمنافق من يطن الكفر ويظهر الإسلام. وذكر علماء اللغة وجوها شتى في تسمية الزنديق. والأوضح عند الفقير أن الزنديق أصله "زن ديك" أي: قدر المرأة، كما أن القدر لا تتقيد بإدام ومطبوخ مخصوص، بل يطبخ فيه الإدام مقتضى الأحوال والطبيعة، كالدجاج، والخضراوات، والعدس، واللحم، وغيرها. كذلك الزنديق لا يتقيد بدين خاص، بل يظهر اعتقاده لمختلف الأديان ويعترف وفق اقتضاء الحال، فيتنصر مع النصارى، ويتهود مع اليهود، ويتمجس مع المجوس.

قال ابن الهمام في الفتح: "الزنديق من لا يتدين بدين". (فتح القدير ٩٨/٦. والبحر الرائق

١٣٦/٥. والدر المختار ٢٤٣/٤).

وقال ابن عبد البر في التمهيد: سئل مالك رحمه الله تعالى عن الزندقة فقال: "ما كان عليه المنافقون على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مع إظهار الإيمان وكتمان الكفر هو الزندقة عندنا اليوم". كذا في التمهيد ١٥٤/١٠.

وقال النووي في لغات الروضة: "الزنديق الذي لا ينتحل ديناً". كذا في التقرير الرفيع لمشكاة المصابيح للشيخ محمد زكريا مع تعليق بعض الأفاضل (٥١/١).

واختلفوا هل تقبل توبة الزنديق، أم لا؟ فعند مالك وأحمد في رواية يقتل ولا تقبل توبته، كما في شرح البخاري لابن بطال (٥٧٤/٨)، والاستذكار (٢٨٥/٢). وعند الشافعي وأحمد في رواية إن تاب فتقبل توبته وإلا فيقتل، كما في المجموع شرح المذهب (٢٣٣/١٩)، والمغني لابن قدامة (٧٢/١٠). وللشافعية أقوال أخرى في المسألة، والأصح عند الحنفية كما نقل العلامة الشامي في رد المحتار (١٩٩/٤) عن الفتح قالوا: "لو جاء زنديق قبل أن يؤخذ فأخبر بأنه زنديق وتاب تقبل توبته، فإن أخذ ثم تاب لا تقبل توبته ويقتل؛ لأنهم باطنية يعتقدون في الباطن خلاف ذلك، فيقتل ولا تؤخذ منه الجزية".

(١٦) يقول ابن أبي العز الإسلامي لا يكون وحده سبباً لغفران جميع الذنوب، بل يحتاج إلى توبة. قال: "الأصح أنه لا بد من التوبة مع الإسلام". (شرح العقيدة الطحاوية ٤٥١/٢) ونقول ما تفصيله ما يلي: قال أبو حنيفة ومالك والشافعي: إن الإسلام يهدم ما قبله مطلقاً، وقال أحمد: الإسلام يهدم ما قبله بشرط أن يحسن عمله بعد الإسلام. وأما إذا أساء ولم يترك ما كان يعمل من المعاصي فلا يهدم. وراجع ما حرره ابن حجر رحمه الله في النفح، باب اثم من أشرك بالله وعقوبته، من كتاب استتابة المرتدين. واستدل أحمد أولاً بما رواه أبو سعيد الخدري أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا أسلم العبد فحسن إسلامه يكفر الله عنه كل سيئة زلفها، أي: قدمها وكان بعد ذلك القصاص: الحسنة بعشر أمثالها إلى سبع مئة ضعف، والسيئة بمثلها إلا أن يتجاوز الله عنها". (صحيح البخاري، رقم: ٤١)

وأجابوا عنه أولاً: بأن إحسان الإسلام الإخلاص والبعد عن النفاق والشك. كما في حاشية صحيح البخاري. (١١/١)، باب حسن إسلام المرء) واستدل ثانياً بما رواه عبد الله بن مسعود، قال رجل: يا رسول الله! أنؤاخذ بما عملنا في الجاهلية؟ قال: "من أحسن في الإسلام لم يؤاخذ بما عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر". (صحيح البخاري، رقم: ٦٩٢١. وصحيح مسلم، رقم: ١٨٩)

قلنا: المراد بالمؤاخذة العتاب دون العقاب بأن يقال له: إنك كنت تفعل في الجاهلية ولم تمتنع في الإسلام، هذا عار عليك عظيم. أو المراد بالإساءة في الإسلام الإرتداد، أو

ارتكاب النفاق وعدم الإخلاص. وانظر للمذاهب فتح الباري، باب اثم من أشرك بالله وعقوبته، في كتاب استتابة المرتدين.

واستدل الأئمة الثلاثة، أمّا أولاً: بفقول الله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (الأنفال: ٣٨) فهذه الآية تدل على أن الإسلام يهدم ما قبله.

وثانياً: بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرُهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾. (النساء: ١٥٢)

وثالثاً: بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "الإسلام يهدم ما كان قبله، والهجرة تهدم ما كان قبلها، والحج يهدم ما كان قبله". (صحيح مسلم، رقم: ١٩٢)

ورابعاً: بحديث أسامة لما أنكر عليه النبي صلى الله عليه وسلم قتل رجل قال: "لا إله إلا الله". وفي آخر الحديث: حتى تمنيتُ أني لم أكن أسلمت قبل ذلك اليوم. (صحيح البخاري، رقم: ٤٢٦٩)

وما ذكرنا من الاختلاف فهو في حقوق الله تعالى. وأما حقوق العباد فعبارة بعض المشايخ المحققين تدل على أن حقوق العباد لا تنهدم بالإسلام، ويقول البعض: تنهدم؛ فإن الكافر الحربي إذا أسلم، فإنه لا يطالب بشيء من تلك الحقوق، ولو قتل وأخذ الأموال لم يقتص منه بالاجماع. كما قاله الإمام القرطبي في المفهم (٢/٩٤)، كذا في التقرير الرفيع مع تعليقه (١/٧٣). ويمكن التطبيق بين المسلكين بأنه إن كان المال المغصوب والمسروق موجوداً عند الحربي بعد الإسلام يؤمر برده إلى المالكين وإلا فلا.

يدل على ما قلنا أن المغيرة بن شعبة صحب قومًا في الجاهلية، فقتلهم وأخذ أموالهم، فأسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "أما الإسلام فأقبل، وأما المال فلسْتُ منه في شيء". (صحيح البخاري، رقم: ٢٧٣١)

قال القسطلاني: "ولعله صلى الله عليه وسلم ترك المال في يده لإمكان أن يسلم قومه فيرد إليهم أموالهم". (إرشاد الساري ٤/٤٤٧)

(١٧) نسب ابن أبي العز إلى ابن العربي أنه قائل بتفضيل الولي على النبي والرسول، وفَضَّل نفسه على الرسول صلى الله عليه وسلم. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٤٤-٧٤٥)

ومحي الدين ابن العربي الحاتمي الطائي الأندلسي مولدًا، ولد سنة ٥٥٨ هـ بدمشق. من مصنفاته المشهورة: الفتوحات المكية، وفصوص الحكم. أثنى عليه جمع من العلماء، منهم: مجد الدين الفيروزآبادي صاحب القاموس، وسراج الدين المخزومي، وكمال الدين الزملكاني، والشيخ صلاح الدين الصفدي، وقطب الدين الشيرازي، ومؤيد الدين الخجندي، وفخر الدين الرازي، والإمام محي الدين النووي، وعز الدين بن عبد السلام. وللسيوطي رسالة في الدفاع عنه اسمها "تنبيه الغبي في تبرئة ابن العربي" وللشيخ أشرف على التهانوي رسالة اسمها "التنبيه الطربي في تنزيه ابن العربي". وقال الشيخ ابن العربي في الفتوحات المكية: "كل حقيقة على خلاف الشريعة زندقة باطلة". وقال: "فمن قال إن ثمة طريقًا إلى الله خلاف ما شرع فقلوه زور". وما يوجد في كتابه مخالفًا للشرع فهو مفترى عليه مدسوس في كتبه، كما صرح به الإمام الشعراي وأبو السعود وغيرهما. وطالع لهذا البحث مقدمة الشيخ محمد سلمان على "مرام الكلام" من ص ١٣ إلى ٢٧.

والشيخ محي الدين ابن العربي يقول في الفتوحات المكية (٢/٢٥٢):

بين الولاية والرسالة برزخ * فيه النبوة حكمها لا يجهل

ومناسب إليه شارح العقيدة الطحاوية (٢/٧٤٣) تبعًا للشيخ ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٠٤) وجامع الرسائل (١/٢٠٩) بأنه يقول:

مقام النبوة في برزخ * فويق الرسول ودون الولي

فلم يوجد في كتبه. كما صرح به الشيخ التركي والشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقهما.

نعم يوجد في لطائف الأسرار لابن العربي (ص ٤٩) هذا الشعر:

سماء النبوة في برزخ * دوين الولي وفوق الرسول

كذا في التعليق السابق. ولعله في الأصل "دوين الرسول وفوق الولي" فحرفه اليهود ومعاذوه الذين دسوا وحرفوا في كتبه.

وكفَّره ابن أبي العز تبعًا للشيخ ابن تيمية بأنه جعل مرتبة خاتم الأولياء فوق خاتم الأنبياء، فإنه يرى في الحائط لبنتين لبنة الذهب ولبنة الفضة فجعل خاتم الأولياء لبنة ذهب. (شرح العقيدة الطحاوية ٢/٧٤٤) وقد نقل صاحب التعليق الشيخ التركي والشيخ شعيب عبارة الشيخ ابن العربي في ذلك المقام.

وشرح ما يقول ابن العربي عندنا أن خاتم الأولياء يرى موضع لبنتين لبنة فضة، وهي عبارة عن أتباعه للرسول صلى الله عليه وسلم في الأحكام الشرعية، فابن العربي يفتخر باتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، لا أنه يدعي التفوق عليه. وأما قوله: خاتم الأولياء يرى لبنة ذهب، ولعله النور الفاضل اللاصق بالقلب واليقين الكامل الذي يكون في درجة عين اليقين والأحوال الطيبة الباطنية الجميلة، كالتواضع والصبر والشكر وفناء النفس، فهذه الكيفية تكون كالذهب لكونها مقصودة، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ". (صحيح البخاري، رقم: ٥٢) وهذه الكيفية حصلت ببركة اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم.

وعبارته في "الفصوص": والسبب الموجب لكونه رآها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر، وهو موضع لبنة الفضة، وهو ظاهره، وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة متبع فيه. (تعليق شرح العقيدة الطحاوية ٢/٤٤٧) وموصوف بأوصاف الكمال:

الله تعالى کی ذات تمام صفات کمالیہ کے ساتھ موصوف ہے۔

صفات کی تقسیم:

صفات کی اولاد و قسمیں ہیں:

(۱) صفات سلبیہ: جس میں اللہ تعالیٰ سے کسی صفت کی نفی کی جائے۔

(۲) صفات ثبوتیہ: جس میں اللہ تعالیٰ کے لیے کسی صفت کو ثابت کیا جائے۔

پھر صفات سلبیہ کی تین قسمیں ہیں:

صفات سلبیہ کی اقسام ثلاثہ (۱):

پہلی قسم: التي ترجع إلى الذات. یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات سے ایسی صفات کی نفی کرنا، جو اس کے شان کے لائق نہ ہو۔ مثلاً یہ کہا جائے: "إنه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا خشب، ولا حجر".

(۱) الصفات السلبية: التي دلت على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى، وهي القدم، والبقاء، والمخالفة للحوادث، وقيامه بنفسه، والوحدانية. وليست منحصرة على الصحيح، وغدًا خمسًا؛ لأن ما عداها من نفي الولد، والصاحبة، والمعين، وغير ذلك مما لا نهاية له. (راجع: تحفة المريد، ص ۱۰۷. وشرح الصاوي على جوهرة التوحيد، ص ۱۴۸. وإشارات المرام، ص ۱۲۳)

صفات سلبيه کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا نظریہ:

حافظ ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: صفات سلبيه کا اللہ تعالیٰ کے ساتھ ذکر نہیں کرنا چاہیے۔ جس طرح ”اللہ جسم“ کہنا منع ہے، اسی طرح ”اللہ ليس بجسم“ بھی نہیں کہنا چاہیے۔ (۱)

یہ ان کا خاص نظریہ ہے، ورنہ تو صفات سلبيه کے لیے الگ سے سلب کرنے کی صراحت کی ضرورت ہی نہیں؛ بلکہ لفظ اللہ کی تعریف کافی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف میں کہا جاتا ہے کہ: اللہ وہ واجب الوجود ہے، جو ہر قسم کے تغیر، زوال اور عیوب و نقائص سے پاک ہے۔ اس تعریف سے ”ما لا یلیق بشأنه“ اور صفات سلبيه سب کی خود بخود نفی ہوگئی۔

دوسری قسم: ”الصفات التي ترجع إلى الصفات أو إلى صفة من الصفات“۔ جیسے اللہ کی ذات سے جہالت، نسیان یا نوم کی نفی کی جائے۔

تیسری قسم: ”الصفات التي ترجع إلى الأفعال“۔ یعنی اللہ تعالیٰ سے کسی فعل کی نفی کی جائے، جیسے ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾۔ (الزمر: ۷) یعنی اللہ تعالیٰ کفر کو بندوں کے لیے پسند نہیں فرماتا۔ ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾۔ (غافر: ۳۱) یعنی اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں فرماتا۔ ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِّلْعَيْنِ﴾ (الأنبياء: ۱۶) یعنی ہم نے آسمان اور زمین کو کھیل کے لیے نہیں بنایا۔

صفات ثبوتیہ کی اقسام ثلاثہ (۲):

۱- صفات حقیقیہ محضہ: یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم اور تحقق میں کسی دوسری چیز کی طرف نسبت کا لحاظ

(۱) قال ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ: في فتاواه (۴۳۴/۵):

”وأما الشرع، فمعلوم أنه لم ينقل عن أحد من الأنبياء ولا الصحابة، ولا التابعين، ولا سلف الأمة أن الله جسم، أو أن الله ليس بجسم؛ بل النفي والإثبات بدعة في الشرع“۔

وقال في درء تعارض العقل والنقل (۳۰۶/۱۰):

”لم يقل أحد منهم (أي: من أئمة السنة والحديث): ”إن الله جسم“، ولا قال: ”إن الله ليس بجسم“؛ بل أنكروا النفي لما ابتدعه الجهمية“۔ ومثله في منهاج السنة النبوية (۱۰۵/۲)۔ وجامع المسائل (۲۰۶/۳)۔ وبيان تلبیس الجهمية (۲۳۵/۱)۔

(۲) وقد قسم بعضهم الصفات إلى أربعة أقسام:

۱- صفة نفسية وهي: صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها، وهي الوجود الذاتي۔ (حاشية الصاوي على جوهر التوحيد، ص ۱۴۳)

۲- صفات المعاني: كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات موجبة له حكما، وهي سبع: القدرة، والإرادة، =

نہیں ہوتا، جیسے: حیات۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (البقرة: ۲۵۵)۔

۲- صفات حقیقیہ ذات الاضافہ: یہ وہ صفات ہیں جن کے مفہوم میں تواضافت یعنی نسبت الی الغیر کا اعتبار نہ ہو؛ لیکن تحقق میں غیر کی طرف نسبت کا لحاظ کیا جائے، جیسے اللہ کا علم اور اس کی قدرت۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (العنکبوت: ۵۲) یعنی جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے اللہ تعالیٰ اسے جانتا ہے۔ ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ (البقرة: ۲۵۵) یعنی اللہ تعالیٰ ان کے آگے اور پیچھے کے احوال جانتا ہے۔ ﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (آل عمران: ۱۱۹) یعنی اللہ تعالیٰ دلوں کا حال جانتا ہے۔

۳- صفت اضافیہ محضہ: یہ وہ صفات ہیں، جن کے مفہوم اور تحقق دونوں میں اضافت الی الغیر کا لحاظ کیا جائے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا اپنی مخلوق کے لئے خالق اور رازق ہونا ہے۔ (دیکھئے: اسعاد القہوم شرح سلم العلوم، ص ۷، مؤلفہ: قاری صدیق احمد صاحب باندوی رحمہ اللہ تعالیٰ)

مناطقہ اور متکلمین کی یہ تقسیم تکلف پر مبنی ہے؛ کیونکہ یہ تینوں قسمیں دو قسموں میں آجاتی ہیں۔ یہ ثلاثی تقسیم سب سے پہلے میں نے سلم العلوم کی شرح تحریر کندیا کے حاشیہ میں پڑھی تھی۔ یہ حاشیہ مولانا فضل حق ہشتنگری کا ہے۔ یہاں جنوبی افریقہ میں یہ کتاب ہمارے پاس موجود نہیں۔

صفات ثبوتیہ کی دو قسمیں:

- ۱- صفات حقیقیہ: جن میں نسبت الی الغیر نہ پائی جائے۔
- ۲- صفات ذات الاضافہ: جن میں نسبت الی الغیر پائی جائے، چاہے یہ نسبت الی الغیر مفہوم میں ہو، یا آثار کے ترتیب میں ہو؛ غیر کے ساتھ تعلق صفت علم ہو یا صفت قدرت، صفت خلق ہو یا رزق ہو سب کا غیر کے ساتھ پایا جانا ظاہر ہے۔ صفت علم کا معلوم کے ساتھ، قدرت کا مقدور کے ساتھ، خالق کا مخلوق اور رازق کا مرزوق کے ساتھ پایا جانا واضح ہے۔ اتنا سافرق ضرور ہے کہ علم ازلی میں ان معلومات یا مخلوقات کے ساتھ جو تعلق تھا وہ ازلی اور قدیم ہے، اور جب ایجاد کا لمحہ آیا تو علم قدیم کا حادث سے یہ تعلق حادث ہے؛ اس لیے کہ

= والعلم، والحياة، والكلام، والسمع، والبصر. (حاشیة الصاوي على جوهره التوحيد، ص ۱۶۸. وانظر: تهذيب شرح السنوية، ص ۷۳)

۳- الصفات المعنوية: سميت معنوية؛ لأنها منسوبة للمعاني بمعنى أنها ملازمة لها، وهي كونه قادراً، مريداً، عالماً، حياً، متكلماً، سمياً، بصيراً. (تهذيب شرح السنوية، ص ۷۳)

۴- الصفات السلبية: ما دل على سلب ما لا يليق بالله عن الله من غير أن يدل على معنى وجودي قائم بالذات. والذين قالوا هذا جعلوا الصفات السلبية خمسا لا سادس لها، وهي عندهم: القدم، البقاء، والمخالفة للحوادث، والوحدانية، والغنى المطلق الذي يسمونه القيام بالنفس الذي يعنون به الاستغناء عن المخصص والمحل. (العرش للذهبي، ص ۱۰۷)

حادث کے ساتھ تعلق بھی حادث ہوتا ہے۔

صفات کی ایک اور تقسیم:

۱۔ جمالی، ۲۔ جلالی۔

(۱) صفات جلالیہ: جو غضب اور انتقام پر دلالت کرتی ہیں۔

(۲) صفات جمالیہ: جو رحمت پر دلالت کرتی ہیں۔

قدیم اور واجب الوجود میں فرق:

ایک قول کے مطابق قدیم عام ہے اور واجب الوجود خاص ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ: دونوں مترادف ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات بھی قدیم ہے اور صفات بھی قدیم ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات بھی واجب الوجود ہے اور صفات بھی واجب الوجود ہیں؛ لیکن صفات کا وجوب اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ہے، گویا صفات ذات کی تابع ہیں، اور صفات کے لیے موصوف اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے۔

اگر کوئی سوال کرے کہ اللہ تعالیٰ اور صفات دونوں کے قدیم ہونے سے تعدد قدما لازم آتا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ صفات کے تعدد سے تعدد قدما لازم نہیں آتا ہے؛ اس لیے کہ صفات ذات کے تابع ہیں اور صفات کے تعدد سے ذات کا تعدد لازم نہیں آتا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود متفرد اور واحد ہے، متعدد نہیں۔

لفظ قدیم حکماء کے نزدیک دو معنی میں مستعمل ہے: ۱۔ قدیم بالذات، ۲۔ قدیم بالزمان۔

۱۔ قدیم بالذات:

قدیم بالذات اس ہستی کو کہتے ہیں، جس کی نہ ابتدا ہو اور نہ انتہا۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔

۲۔ قدیم بالزمان:

جس مخلوق کی ابتدا اور انتہا نہ ہو، جیسے عقول عشرہ اور افلاک وغیرہ۔

متکلمین اس تقسیم کو نہیں مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جو قدیم بالذات ہے، وہی قدیم بالزمان ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کے علاوہ جتنی چیزیں ہیں، چاہے وہ اختراعی ہوں، جیسے عقول عشرہ، یا حقیقی ہوں، جیسے افلاک وغیرہ، سب حادث ہیں، قدیم بالزمان کوئی چیز نہیں، اور جو حادث بالذات ہے وہی حادث بالزمان ہے، اس میں یہ تقسیم نہیں کہ حادث بالذات اور ہے اور حادث بالزمان اور ہے؛ اس لیے کہ زمانہ خود مخلوق ہے۔ اور اگر کوئی کسی چیز کو قدیم بالزمان کہے، جیسا کہ فلاسفہ زمانے کو قدیم مانتے ہیں، تو ہم یوں جواب دیتے ہیں کہ مخلوق

میں کوئی بھی چیز قدیم بالزمان نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی قدیم بالذات ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ افلاک وغیرہ کو حادث بالذات اور قدیم بالزمان کہتے ہیں؛ حالانکہ وہ حادث بالذات اور حادث بالزمان ہیں۔

امام رازیؒ نے اپنے رسالہ ”لوامع البینات“ میں اللہ تعالیٰ کے اسما و صفات کے بارے میں لکھا ہے کہ جس نام یا صفت میں عیب کا پہلو نکلتا ہو اس کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے درست نہیں، مثلاً: اللہ تعالیٰ کو عارف نہیں کہیں گے؛ کیونکہ معرفت جہل اور نسیان کے بعد ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر کوئی کہے: ”عَرَفْتُكَ“ یعنی پہلے نہیں پہچانا تھا، اب پہچان لیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کو فقیہ نہیں کہا جائے گا؛ اس لیے کہ فقہ کا تعلق اجتہاد سے ہے اور فقیہ کے علم میں مطالعہ کتب اور مختلف تجربات سے اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کو اس حیثیت سے طبیب نہیں کہیں گے؛ اس لیے کہ طب بھی ایک فن ہے جو حکمت اور طب کی کتابوں اور طویل تجربات کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے۔ اور بعض روایات میں جو ”وَاللَّهُ الطَّبِيبُ“ (مسند أحمد، رقم: ۱۷۴۹۲) کے الفاظ آئے ہیں، اس کا مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ ہمارے دل کا روگ ختم کر دیتے ہیں۔ (لوامع البینات، ص ۲۰)

اللہ تعالیٰ کے اسما توقیفی ہیں؛ لہذا اللہ تعالیٰ کے لیے ”یا طبیب“ بطور ندا استعمال نہ کیا جائے؛ ہاں بطور صفت یا خبر استعمال کر سکتے ہیں۔ (التقریر الرفیع علی مشکاة المصابیح ۲۹۸/۳ للشیخ محمد زکریا رحمہ اللہ تعالیٰ)

امام رازیؒ کے ہاں صفات کی ایک اور تقسیم:

امام رازیؒ نے صفات کی ایک اور بھی تقسیم فرمائی ہے: ۱- ما ثبت بالیقین۔ ۲- الممتنع۔

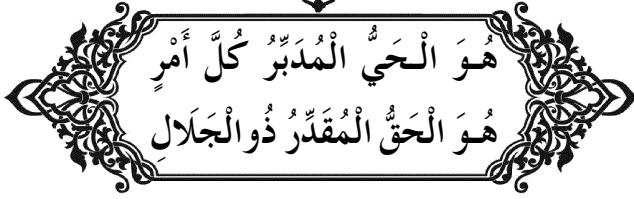
۳- المركب من الثابت والممتنع۔

۱- ما ثبت بالیقین: یعنی جو یقینی طور پر ثابت ہے، جیسے واجب الوجود، جو قدیم کے معنی رکھتا ہے۔

۲- الممتنع: جیسے نزول اور اتیان وغیرہ۔ ممتنع کی تاویل کریں گے۔ سلفی حضرات اہل تاویل سے رنجیدہ اور ناخوش رہتے ہیں اور کفر تک کا حکم لگانے میں دیر نہیں لگاتے؛ حالانکہ اگر نزول یا اتیان کے ساتھ کما یلیق بشأنہ کی قید لگائی جائے، تو یہ بھی تاویل ہی ہے۔ اس کی تفصیل صفات کی بحث میں آئے گی۔ ان شاء اللہ۔

۳- المركب من الثابت والممتنع: یعنی جو ثابت اور ممتنع سے مرکب ہو، اس کا اطلاق اسی قدر جائز ہوگا جتنا کہ ثابت ہے، جیسے قرآن میں ﴿خَيْرُ الْمَكْرِينِ﴾ آیا ہے، جو تدبیر کے معنی میں ہے؛ لہذا اس معنی میں تو کہنا جائز ہے؛ مگر یا خیر الماکرین نہیں کہہ سکتے ہیں۔

صفات کی ایک اور تقسیم ہے: ۱- صفات الذات۔ ۲- صفات الافعال۔ جس کی تشریح شعر نمبر ۶ میں آ رہی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔



ترجمہ: اللہ تعالیٰ ہمیشہ زندہ اور ہر کام کی تدبیر اور انتظام کرنے والے ہیں۔ اللہ تعالیٰ حق ہیں، اشیا کی تقدیر کرنے والے اور عظمت و بزرگی والے ہیں۔
الْحَيُّ^(۱): زندہ۔

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ ”حي“ کا استعمال اور حیات کی تعریف:
حي کا استعمال اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾. (الفرقان: ۵۸). (اور بھروسہ کرو اس زندہ پر جسے موت نہیں آتی۔)

وقال تعالیٰ: ﴿وَعَسَتْ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾. (طہ: ۱۱۱). (اور تمام چہرے اس زندہ تھامنے والے کے سامنے جھکے ہوں گے۔)

وقال تعالیٰ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾. (البقرة: ۲۵۵). (اللہ وہ ذات ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ زندہ اور تھامنے والا ہے۔)

ان آیات کریمہ میں اللہ تعالیٰ کے لیے حیات ثابت کی گئی ہے۔
سوال پیدا ہوتا ہے کہ حیات سے مراد کیا ہے؟

جواب یہ ہے کہ ”الحياة صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة وجود الصفات“۔ یعنی حیات باری تعالیٰ کی ایک حقیقی صفت ہے، جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور جس پر دیگر تمام صفات کا ترتب ہوتا ہے۔ (ضوء المعالي، ص ۶۰۔ ومفاتيح الغيب ۷/۴)

(۱) حيّ: الحياء والياء والحرف المعتل أصلان، أحدهما خلاف الموت، والآخر الاستحياء الذي هو ضد الوقاحة. فأما الأول فالحياة والحيوان، وهو ضد الموت والموتان، ويسمى المطر حيا؛ لأن به حياة الأرض ويقول ناقة محي ومحيبة: لا يكاد يموت لها ولد. (مقاييس اللغة ۱۲۲/۲).

وفي لوامع البينات: أنه تعالى إنما تمدح بكونه حيًّا؛ لأن مراده منه كونه حيا لا يموت. (لوامع البينات، ص ۲۲۵)

بعض نے مختصر تعریف یوں کی ہے: ”الحیاء: ما یصح أن یترتب علیہ العلم والقدرة“۔ یعنی صفت حیات پر علم اور قدرت کا ترتب ہوتا ہے۔

امام رازیؒ نے اشکال کیا کہ: اللہ تعالیٰ کے لیے صفت حیات ثابت کرنا کمال کی بات نہیں ہے، کیونکہ مجھ، مکھی اور دیگر حقیر سے حقیر حیوانات اور حشرات کو بھی حیات حاصل ہے اور جب یہ سارے وصف حیات میں اس کے شریک ہیں، تو یہ صفت کمالیہ کیسے بنے گی؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت حیات اور وجود ہی تو تمام موجودات اور زندہ اشیا کا منبع فیض ہے، اللہ کی حیات اور وجود ذاتی ہے۔ اللہ کی حیات کامل ہے اور اس کے ماسوا سب کی حیات ناقص ہے۔ هو الحي، وهو ليس قابلاً للعدم في ذاته وصفاته۔ (راجع: مفاتيح الغيب، تحت قوله تعالى: اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حیات کی تین تعریفیں کی گئی ہیں:

(۱) ایسی صفت حقیقیہ جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور دیگر تمام صفات کی صحت اور وجود کا تقاضا کرتی ہے۔

(۲) حیات ایسی صفت ہے جس پر علم اور قدرت کا ترتب ہو۔

(۳) الحي هو من ليس قابلاً للعدم في ذاته وصفاته۔ یعنی جی وہ ہے، جو ذات اور صفات دونوں اعتبار سے کبھی عدم اور فنا نہ ہو۔ اس کی ذات عدم کو نہ مستقبل میں قبول کرے اور نہ وہ عدم سے وجود میں آیا ہو؛ بلکہ ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔ اور ایسی حیات میں کوئی اس کا شریک اور سہم نہیں۔

المَدْبُرُّ:

المَدْبُرُّ: العالم بعواقب الأمور۔ تدبیر کرنے والا اور تمام اشیا کے انجام اور مآل کا علم رکھنے والا۔ لیکن اس تعریف میں یہ اضافہ ضروری ہے کہ ”العالم بعواقب الأمور، والموقع لها في محلها“۔ (۱)

قال الله تعالى: ﴿يَدْبُرُ الْأُمُورَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾۔ (السجدة: ۵)

کل أمر (۲): أي: كل شيء. حق تعالیٰ ہر چیز کی تدبیر کرتا ہے۔

کل أمر کے بجائے کل شيء زیادہ مناسب تھا؛ لیکن کل أمر ذکر کیا گیا؛ تاکہ شے وفعل، اور جواہر

(۱) التدبیر لغةً: أن يدبر الإنسان أمره، وذلك أن ينظر إلى ما تصير عاقبته وآخره۔ (مقاييس اللغة ۲/ ۳۲۴)

وفي تحفة الأعالي: المدبر: هو العالم بعواقب الأمور. أي: من غير نظر وفكر، فيسير الأمر وينفذه بما يريد. وقيل: هو المثبت للعواقب، وقيل: هو المتقن في إيجاده۔ (تحفة الأعالي، ص ۲۲)

(۲) الأمر: الحال والشأن، وفي التنزيل العزيز: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾. والحادثة: ج: أمور. (المعجم الوسيط).

وفي تحفة الأعالي: الأمر ما يصح أن يدركه العقل. قاله الشيخ المقدسي. (تحفة الأعالي، ص ۲۲)

واعراض دونوں کو شامل ہو جائے۔

کل کی اقسام ثلاثہ:

(۱) کل کلی: وہ کل جو کلی پر دلالت کرے اور حقیقتِ شے کو بیان کرے، جیسے: ”کل انسان نوع“ أي: الإنسان الکلی نوع. اور نوع حقیقتِ انسانیہ کا بیان ہے۔

(۲) کل مجموعی: ما یکون بمعنی جمیع الأفراد، جیسے: ”کل انسان لا یشبعه هذا الرغیف“ یعنی انسانوں کے مجموعے کو یہ روٹی سیر نہیں کر سکتی۔

(۳) کل افرادی: ایسا کل، جو افراد پر دلالت کرتا ہو، جیسے: ”کل انسان ناطق“ انسان کا ہر فرد بولنے والا ہے، یعنی ہر فرد میں نطق کی صلاحیت ہے۔ (۱)

یہاں شعر میں کل کا تیسرا معنی مراد ہے جس میں ہر ہر فرد کو حکم شامل ہوتا ہے۔

بریلوی حضرات کا رسول اللہ ﷺ کے علم غیب کلی ہونے پر استدلال اور اس کا جواب:

بریلوی حضرات رسول اللہ ﷺ کے علم غیب کلی ہونے پر ان آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں، جن میں لفظ کل وارد ہوا ہے، مثلاً: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾. (النحل: ۸۹)

وقال تعالى: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾.

(یوسف: ۱۱۱)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: ”فَرَأَيْتُهُ وَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفَيَّ حَتَّىٰ وَجَدْتُ بَرْدَ أَنَامِلِهِ بَيْنَ ثَدْيَيْ، فَتَجَلَّىٰ لِي كُلُّ شَيْءٍ وَعَرَفْتُ“۔ (سنن الترمذی، باب ومن سورة ص، رقم: ۳۲۲۵. وقال الترمذی:

هذا حديث حسن صحيح. سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال: هذا حديث حسن صحيح).

جواب: کل اگر چہ اپنے لغوی مفہوم کے لحاظ سے عام ہے؛ لیکن استعمال کے لحاظ سے کل بعض اور عموم و خصوص دونوں کے لیے برابر آتا ہے، اور اگر وہ عموم اور استغراق حقیقی کے لیے آئے، تب بھی موقع محل اور داخلی

(۱) وهذا التقسيم (أي: تقسيم الكل) عند المنطقيين وغيرهم. راجع: سلم العلوم في المنطق، ص ۸۵. وشروح سلم العلوم، تحت قول المصنف: ”الكل بمعنى الكلي...“ وفي دستور العلماء قسمه (أي: الكل) إلى قسمين فقط: مجموعي، وإفرادي..)

وفي المصباح المنير: ”كل“ كلمة تستعمل بمعنى الاستغراق بحسب المقام كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾. (البقرة: ۲۸۲). وقد يستعمل بمعنى الكثير كقوله: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾. (الأحقاف: ۲۵) أي: كثيراً؛ لأنها دُمِّرَتْهم ودُمِّرَتْ مساكنهم... (المصباح المنير، ص ۳۳۵)

و خارجی قرائن کا محتاج ہوتا ہے، اور اگر کہیں استغراق عرفی و اضافی اور بعضیت کے لیے مستعمل ہو، تب بھی قرینہ سے مستغنی نہیں ہو سکتا۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا﴾ (البقرة: ۲۶۰)۔

ظاہر بات ہے کہ ”کُلُّ جَبَلٍ“ روئے زمین کا ہر پہاڑ مراد نہیں ہے۔

اسی طرح جب کفار و مشرکین اور نافرمان لوگ تکالیف کو دیکھ کر باز نہ آئے اور متنبہ نہ ہوئے، تو اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر چیز (نعمت) کے دروازے کھول دیے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً﴾ (الأنعام: ۴۴)۔

آیت کریمہ میں ”کُلُّ شَيْءٍ“ سے مراد ظاہری نعمتوں کے دروازے ہیں، نہ کہ نبوت و رسالت اور مقبولیت کے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ اللہ تعالیٰ ”تفہیمات الہیہ“ میں فرماتے ہیں: ”فتجلی لی کل شیء“۔ قلنا: ہو بمنزلة قوله تعالى في التوراة: ﴿تَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾. والأصل في العمومات التخصيص بما يناسب“۔ (التفہیمات الإلهیة ۲۵/۱)۔

اسی طرح بلقیس کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (النمل: ۲۳)۔ یعنی حکومت کے لیے جن چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے وہ تمام چیزیں اس کے پاس موجود تھیں۔ آیت کریمہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بلقیس کو مردوں کی خصوصیات بھی حاصل تھیں؛ چنانچہ علامہ زبیدی فرماتے ہیں: وقد جاء استعماله بمعنى بعض... قال شيخنا: وجعلوا منه أيضًا قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾، ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾. (الناج العروس ۱۰۰/۹) (ملخصًا من إزالة الريب، ص ۶۷)۔

بندہ عاجز کے خیال میں کل کے مضاف الیہ کے ساتھ اکثر صفت مقدر ہوتی ہے، جیسا کہ مندرجہ ذیل آیات میں یہ صفت مقدر ہیں: ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ نافع لحکومتها۔ ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ قَرِيبٍ﴾. ﴿فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ نافع لهم۔ ﴿تَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ دینی ضروری لهم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

هو الحق: یعنی اللہ تعالیٰ حق ہے۔

الحق: باری تعالیٰ کا ایک نام ہے۔ ثابت۔ واقع کے مطابق۔ کسی فرد یا جماعت کا واجب حصہ۔ صحیح وغیر مشکوک۔ قرآن پاک میں ہے: ﴿إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْكُمْ تَنْطِقُونَ﴾ (الذاریات: ۲۳)۔

بطور صفت استعمال ہوتا ہے، جیسے: قول حق۔ کہتے ہیں: هو العالم حق العالم: وہ زبردست عالم ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: التعریفات، ص ۴۰۔ والمفردات للراغب، ص ۱۲۵۔ والنهاية في غريب الحديث ۱/۴۱۳)۔

حق کے متعدد معانی:

۱- الکلام الصادق۔ سچے کلام کو بھی حق کہا جاتا ہے، مثلاً: کوئی کہے کہ: آپ حق بات کہتے ہیں۔ یعنی آپ سچ بات کہتے ہیں۔

۲- الاعتقاد المطابق للواقع۔ اسلام حق ہے اور اس کے مقابلے میں کفر باطل ہے۔ یعنی اسلام نفس الامر اور واقع کے مطابق ہے۔ اور کفر واقع کے مطابق نہیں؛ بلکہ اس کے خلاف ہے۔

۳- الثابت الموجود، ومقابلہ الباطل المعدوم۔
قال لبيد بن ربيعة:

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ ❀ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ

(صحيح البخاري، باب أيام الجاهلية، رقم: ۳۸۴۱. الشعر والشعراء، ص ۵۴).

قوله: باطل. أي: معدوم. یعنی فانی ہے۔

صدق اور حق میں فرق:

شرح عقائد میں صدق اور حق میں یہ فرق بیان کیا گیا ہے کہ حکم کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے، مثلاً یوں کہا جائے کہ: ہمارا کلام واقع کے مطابق ہے۔ اور واقع کا حکم کے مطابق ہونا حق ہے، مثلاً یوں کہا جائے کہ نفس الامر ہمارے کلام کے مطابق ہے۔ حق کا مقابل باطل ہے، اور صدق کا مقابل کذب ہے۔ (شرح العقائد النسفية، ص ۷-۸)

۴- حق کا چوتھا معنی ہے: الثابت الموجود الممتنع عدمه. شعر میں حق سے یہی چوتھا معنی مراد ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ منصور حلاج کو اس لیے سولی پر لٹکا دیا گیا کہ انھوں نے ”أنا الحق“ کہا، اور ان سے بعض ایسے افعال صادر ہوئے، جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ وہ اپنے ارادے کو تصرف اشیا میں مؤثر سمجھنے لگے ہیں، جس کی وجہ سے علمائے کرام نے کفر کا فتویٰ لگایا۔

”وحدة الوجود“ کی حقیقت:

شیخ عبدالغنی بن اسماعیل نابلسی نے اپنے رسالہ ”إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود“ میں اس موضوع پر تفصیل سے بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ موجود حقیقی لا فانی دائمی اللہ تعالیٰ کا وجود ہے، یا ما بہ الوجود اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، کائنات کا وجود کالعدم ہے؛ کیونکہ کائنات کی کسی بھی شے کا وجود ذاتی نہیں؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے وجود بخشنے کی وجہ سے وجود میں آئی ہے۔

صوفیائے کرام وحدۃ الوجود کی یہ تعبیر کرتے ہیں کہ: مجذوب مغلوب الحال کو ہر جانب تجلی نظر آتی ہے۔ ابن الفارض کو بھی ہر جگہ تجلی نظر آتی تھی، جیسا کہ ان کے اشعار میں اس کی طرف اشارہ ملتا ہے:

أَنَا الْحَقُّ فِي عَشْقِي كَمَا أَنَّ سَيِّدِي * هُوَ الْحَقُّ فِي حَسَنِ بَغِيرِ مَعِيَّتِي

(زہر الأکم فی الأمثال والحکم، ص ۱۴۰)

میں اپنے عشق میں سچا ہوں، (کبھی انا الحق کہتے تھے اور کبھی انا الحق فی عشقی کہتے تھے) جیسے ہمارے مولیٰ حسن میں حق ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے جمال پر حسن کا اطلاق کیا، یہ مجاز ہے، اس لیے کہ حسن تناسب اعضا کا نام ہے، عام طور پر یہ لفظ اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال نہیں ہوتا۔ صوفیاء حضرات کبھی کبھی مجاز سے کام لیتے ہیں۔ اس کے بعد ابن الفارض فرماتے ہیں:

سَقُونِي وَقَالُوا لَا تَغْنَّ وَلَوْ سَقُوا * جَبَالَ حَنِينٍ مَا سَقُونِي لَغْنًا

(زہر الأکم فی الأمثال والحکم، ص ۱۴۰)

ترجمہ: مجھے محبت کی شراب پلائی، اور یوں کہا کہ عشق کے گیت مت گاؤں۔ مجھے ایسی شراب پلائی کہ اگر پہاڑوں کو پلائی جائے تو وہ بھی گنگنا اٹھیں۔

تَمَنَّتْ سَلِيمَى أَنْ أَمُوتَ صَبَابَةً * وَأَحْسَنَ شَيْءٍ عِنْدَنَا مَا تَمَنَّتْ

(خزانة الأدب وغاية الأرب، ص ۲۵۵)

ترجمہ: سلیمی کی یہ تمنا ہے کہ میں عشق کی راہ میں جان دوں، اور اس کی تمنا کو میں بہت بہتر اور اچھا سمجھتا ہوں۔

محققین علماء فرماتے ہیں کہ ”ہمہ اوست“ نہیں کہنا چاہیے کہ ہر شے وہی ہے؛ بلکہ ”ہمہ ازوست“ کہنا چاہیے کہ سب کچھ اس کی جانب سے ہے۔ حال ہی میں سلفی حضرات نے ایک کتاب ”مصرع التصوف“ یعنی تصوف کی قتل گاہ کے نام سے شائع کی ہے۔ یہ کتاب ابراہیم بن عمر بن حسن البقاعی (۸۸۵ھ) کی ہے، جسے عباس احمد الباز، مکہ المکرمہ نے شائع کیا ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے درخت پر اللہ تعالیٰ کی تجلی دیکھی اور وہاں سے آواز آئی: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ﴾ (طہ: ۱۲)۔ اس کے سوا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ درخت پر تجلی الہی ظاہر ہوئی اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دیکھی۔ تجلی: ظہور الشیء فی المرتبة الثانية کو کہتے ہیں۔ جیسا کہ جگنو کی روشنی دن کو نظر نہیں آتی؛ حالانکہ موجود ہے۔ ستاروں کی روشنی دن کو نظر نہیں آتی؛ کیونکہ سورج کی روشنی ان پر غالب آگئی ہے۔ اسی طرح بعض اولیاء اللہ جب اشیا کو دیکھتے ہیں تو ان کو تجلی الہی کے سوا ان چیزوں میں اور کچھ نظر نہیں آتا۔ یہی ”وحدۃ الوجود“ کی حقیقت ہے۔

وحدة الوجود کا آسان مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود دائمی ازلی ابدی ہے اور ہمارا وجود اس کے مقابلے میں عدم کے برابر ہے، یعنی صرف ایک ہی اصلی اور دائمی وجود ہے، کائنات کا وجود تو کچھ نہیں، جیسے کسی میدان میں دھوپ ہو اور ایک چھوٹے سے پتھر کا سایہ ہو تو اگر کسی سے پوچھا جائے کیا میدان میں سایہ ہے وہ کہے گا: سایہ نہیں؛ کیونکہ وہ سایہ دھوپ کے مقابلے میں کالعدم ہے، اس کو کوئی متعدد بہ سایہ نہیں سمجھتا۔

منصور حلاج کا ”انا الحق“ کہنا:

حضرت مولانا رسول خان صاحب رحمہ اللہ سے دریافت کیا گیا کہ فرعون نے بھی ”اَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى“ کہا تھا، اور منصور حلاج نے بھی ”اَنَا الْحَقُّ“ کہا، تو فرق کیوں کیا جاتا ہے؟

حضرت مولانا رحمہ اللہ نے منطقی انداز میں جواب دیا کہ منصور نے تو موضوع کو محمول میں فنا کیا: اَنَا موضوع ہے اور الحق محمول ہے۔ انھوں نے اَنَا یعنی اپنی ذات کو الحق یعنی اللہ تعالیٰ کی محبت میں فنا کر دیا اور یہ کہا کہ میں کچھ نہیں، گویا اس حقیقی وجود کے آگے میرا وجود ہی نہیں، جو کچھ ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے، جیسے سورج نکل آئے تو ستارے چھپ جاتے ہیں، اسی طرح منصور نے اپنے آپ کو فنا کے اس مقام تک پہنچا دیا تھا کہ ان کو تجلی الہی کے سوا ”کما یلیق بشأنه جل و علا“ اور کچھ بھی دکھائی نہ دیتا تھا۔ اور فرعون نے تو محمول یعنی رب تعالیٰ کی نفی کر دی اور اَنَا رَبُّكُمْ کہہ کر اپنی خدائی کا اعلان کیا۔ یہ وحدة الوجود ہے، جسے سلفی حضرات کفر قرار دیتے ہیں؛ جبکہ یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ جن سے ان کلمات کا ظہور ہو رہا ہے وہ ہوش میں بھی ہیں؟ یا مغلوب الحال اور معذور ہیں؟!

حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی مولانا رسول خان صاحب رحمہ اللہ جیسا ہی جواب دیا ہے۔ فرماتے ہیں: منصور نے جو ”اَنَا الْحَقُّ“ کہا وہاں بھی یہ صورت ہوئی کہ منصور نے اپنے آپ کو فنا کر لیا تھا، اور ان کا وجود ذات باری تعالیٰ میں فنا ہو چکا تھا؛ اس لیے انھوں نے اَنَا الحق کہا؛ چونکہ مبتدا خبر میں جو حمل ہوتا ہے، وہ دونوں مفہوم کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں؛ لیکن وجود کے اعتبار سے ایک ہوتے ہیں، مثلاً: ”زَيْدٌ شَاعِرٌ“ اس جملہ اسمیہ میں زید کا مفہوم الگ ہے اور شاعر کا الگ ہے؛ لیکن شاعر زید کے اندر ایسا فنا ہو چکا ہے کہ زید کی جو شخصیت ہے وہی شاعر بھی ہے۔ اسی طرح اَنَا الحق میں اَنَا، الحق میں فنا ہو کر حق میں ایسا ختم ہو چکا ہے کہ اَنَا کا کوئی مستقل وجود باقی نہیں رہا۔ اس کے برعکس فرعون نے جو ”اَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى“ کا دعویٰ کیا تھا، اس میں اس نے اپنی ذات اور انانیت کو فنا کر کے ربکم الاعلیٰ میں ضم کرنے کے بجائے ”رَبُّكُمْ الْأَعْلَى“ کو اپنے اندر ضم کرنا چاہا تھا۔ (ملفوظات مفتی محمود حسن گنگوہی ۲/۱۴۱-۱۴۲)

ملا علی قاری رحمہ اللہ منصور کے اَنَا الحق اور فرعون کے اَنَا الحق کہنے کے درمیان فرق کی وضاحت کرتے

ہوئے لکھتے ہیں: ”نعم فرق بین قول المنصور وقول فرعون: أن المنصور غلب عليه مشاهدة الحق فقال ما قال، وأما فرعون فقولہ نشأ من غلبة رؤية نفسه وجسمه ومطالعة كثرة حشمة وخدمه وذهل عن مشاهدة خالقه ومنعمه وكبريائه وعظمته وبهائه، ولهذا اختلف العلماء في حق المنصور، واتفقوا على كفر فرعون المہجور۔“ (رسالۃ فی وحدۃ الوجود لعلی القاری، ص ۵۶، ضمن مجموعۃ رسائل فی وحدۃ الوجود)

منصور حلاج کے مختصر حالات:

نام: حسین بن منصور ہے، اگرچہ عوام کی زبان پر صرف منصور ہی مشہور ہے۔ دادا کا نام محی ہے جو مجوسی تھے، ملک فارس کے ”بیضا“ شہر کے باشندہ تھے۔ حسین بن منصور کی کنیت ابو مغیث ہے اور بعض کے نزدیک ابو عبد اللہ ہے۔

شہادت: ۳۰۹ھ مطابق ۹۲۲ء۔

حلاج تستر یا واسط میں جوان ہوئے، بغداد آئے، اور مکہ مکرمہ سے آمد و رفت قائم کی۔ مسجد حرام کے صحن میں کھلے آسمان کے نیچے رہتے۔ افطار کے وقت دو ایک نوالہ کھا کر چند گھونٹ پانی پر اکتفا کر لیتے۔ یہ عمل برسہا برس جاری رکھا۔ مشائخ صوفیہ، مثلاً جنید بن محمد، عمرو بن عثمان الہکی اور ابو الحسن النوری رحمہم اللہ کی صحبت میں رہا کرتے۔

ان کے ابتدائی زندگی کے حالات کے بہتر ہونے پر سبھی کا اتفاق ہے؛ البتہ اواخر زندگی کے بارے میں محدثین و صوفیائے کرام کی رائیں مختلف ہیں، اکثر حضرات، مثلاً امام ذہبی، حافظ ابن حجر، ابن کثیر، شمس الدین محمد بن عبد الرحمن الغزنی، جمال الدین یوسف بن تغری، وغیرہ رحمہم اللہ فرماتے ہیں: مقتول علی الزندقۃ۔

اور بہت سے حضرات نے انھیں ولی کامل سمجھا ہے اور صوفیائے کرام کی فہرست میں شمار کیا ہے، مثلاً ابو العباس بن عطا، شبلی، ابو عبد اللہ محمد بن حنیف، ابو القاسم النصر ابازی، ابو العباس بن سرتج، امام شعرانی، مولانا رشید احمد گنگوہی، مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا ظفر احمد عثمانی وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ۔

طہ عبد الباقی لکھتے ہیں: ”الحلاج اتهم بما هو منه بريء، ولفق على لسانه من كلمات الحلول بشهادة الزور ليتوصل الحكام العباسيون آنذاك إلى قتله ليتخلصوا منه؛ لأن هواه كان مع آل البيت رضي الله عنهم، وكان يعمل سرا من أجل إعادة الخلافة إليهم، وكان له من المكانة في قلوب العامة والخاصة ما يحقق هذا الهدف السياسي، فكان قتله سياسياً لا دينياً كما توهمه البعض۔“ (الحلاج شهيد التصوف الإسلامي للأستاذ طه عبد الباقي سرور۔ كذا في الرسالة

المسماءة بـ "اللَّهُ معنا بعلمه لا بذاته" للشيخ عبد الهادي محمد الخرسة الدمشقي، ص ۱۶.

امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسالہ "مشكاة الأنوار" (ص ۱۲) میں حلاج کے قول "أنا الحق" اور اس طرح کے بعض دوسرے اقوال کی تاویل کی ہے۔

شبلی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میں اور حسین بن منصور ایک ہی ہیں، فرق یہ ہے کہ وہ دل کی بات ظاہر کر دیتے ہیں اور میں چھپائے رکھتا ہوں۔ (البدایہ والنہایہ ۱۱/۱۳۲، ط: دار الفکر)

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے "كشف المحجوب" کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ: متاخرین میں سب نے ان کو قبول کیا ہے اور مشائخ متقدمین میں سے بعض کا ان کو چھوڑنا اس وجہ سے نہ تھا کہ ان کے دین میں کچھ طعن تھا (بلکہ یہ ہجر ان ظاہری تھا) اور مجبور معاملہ مجبوراً صل نہیں ہوتا۔ (سیرت منصور حلاج، ص ۲۰۹-۲۱۰)

تفصیل کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں: سیر اعلام النبلاء (۴/۳۱۳)، میزان الاعتدال (۱/۵۴۸)، لسان المیزان (۲/۳۱۴)، البدایہ والنہایہ (۱۱/۱۵۹)، مورد اللطافة في من ولي السلطنة والخلافة (۱/۱۸۴)، دیوان الإسلام (۲/۱۸۰)، الطبقات الكبرى للشعراني (۹۲)، فتاویٰ رشیدیہ، (ص ۲۲۲)، ملفوظات فقیہ الامت (۲/۱۳۲)۔

زبدۃ العارفین ابوالحسن علی بن عثمان ہجویری نے كشف المحجوب (ص ۲۲۵-۲۳۰) میں منصور حلاج کے حالات بہترین انداز میں قدرے تفصیل سے لکھے ہیں۔ اور علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کی زیر نگرانی "سیرت منصور حلاج" نامی جامع کتاب تصنیف فرمائی ہے، جس میں ان پر ہونے والے شبہات و اعتراضات کا تنقیحی بخش جواب تحریر فرمایا ہے۔ یہ کتاب ۲۷۸ صفحات پر مشتمل ہے۔

المقدر:

أي: المقدر لكل أمر. الله تعالى فرماتے ہیں: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾. (الأحزاب: ۳۸).

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾. (القمر: ۴۹).

تقدیر اور مقدر کے متعدد معانی:

- ۱- موجد الأشياء علی قدر مخصوص. یعنی خاص مقدار میں اشیا کا پیدا کرنے والا۔
- ۲- جعل الحوادث علی وفق الإرادة. اپنے ارادے کے مطابق واقعات و حوادث کو بنانا۔
- ۳- جعل الشيء علی قدر معين. ہر چیز کو خاص انداز سے بنانا۔ انجینئر مکان بنانے سے پہلے اس کا نقشہ بناتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اس کی ضرورت نہیں؛ لیکن کائنات سے پہلے اس کا نقشہ تیار فرمایا ہے؛ تاکہ ہم بھی ہر کام کرنے سے پہلے اس کی تدبیر کر لیا کریں۔

قدر اور قضاء میں فرق:

۱- تنفيذ القضاء يسمّى بالقدر.

۲- القدر: وجود جميع الموجودات مجملة. والقضاء عبارة عن وجودها الخارجي مفصلة واحداً بعد واحد. (۱)

اسی فرق کو وصیت امام اعظم میں ان الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے:

القضاء: عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة ومجملة على سبيل الابتداء. والقدر: عبارة عن وجودها منزلة في الأعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد على سنن القضاء. وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾. (الحجر: ۲۱) (شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبايرتي، ص ۹۱)

علم الہی میں کسی واقعے کا ہونا صاحب واقعہ کے مجبور ہونے کو مستلزم نہیں:

قاعدہ اور قانون یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب حوادث کو ارادے کے موافق بنایا، تو یہ اللہ تعالیٰ کے علم کا ایک حصہ ہوا، یعنی اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں حادثہ ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کے علم میں کسی واقعہ یا حادثہ کا

(۱) قال في نظم الفرائد: ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القدر هو تحديده تعالى أزلاً كل شيء بحده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحيط به من زمان ومكان، كما هو المصرح به في شرح الفقه الأكبر للشيخ علي القاري، وشرح الجوهرة للإمام اللقاني وغيرهما. والقضاء: الفعل مع زيادة أحكام، كما هو المصرح به في شرح الجوهرة للإمام اللقاني، وشرح العقائد لسعد الدين التفتازاني والمستفاد من إشارات المرام نقلاً عن الإرشاد والبصرة النسفية والاعتماد، وعبر عنه بتوجه الأسباب بحر كاتها المقدرة إلى مسبباتها المحدودة، كما في شرح المصابيح لبعض أفاضل المتأخرين، وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القضاء إرادة الله تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص. والقدر: تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة، كما في إشارات المرام نقلاً عن شرح المصابيح للقاضي البيضاوي، والمستفاد بعضه من شرح المواقف الشريفي. (نظم الفرائد، ص ۲۱. وانظر أيضاً: اللعة، ص ۳۲)

وقال البيجوري في تحفة المريد: إن الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في كل من القدر والقضاء، فالقدر عند الأشاعرة: إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص ووجه معين أرادته تعالى، فيرجع عندهم لصفة فعل؛ لأنه عبارة عن الإيجاد وهو من صفات الأفعال. وعند الماتريدية: تحديد الله أزلاً كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضرر إلى غير ذلك: أي علمه تعالى أزلاً صفات المخلوقات، فيرجع عنده لصفة العلم، وهي من صفات الذات. والقضاء عند الأشاعرة: إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال، فهو من صفات الذات عندهم. وعند الماتريدية: إيجاد الله الأشياء مع زيادة الأحكام والإتقان، فهو صفة فعل عندهم، فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة، ولا كذلك عند الماتريدية. (تحفة المريد، ص ۱۸۹)

ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ صاحب واقعہ اس میں مجبور ہے۔ زید، عمر و اور بکر جو کچھ بھی کرتے ہیں اپنے اختیار اور ارادے سے کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو ان افعال کا اور ان افعال کے نتائج کا علم ہونا ان کے اختیار کو ختم نہیں کر دیتا۔ انسان کا صاحب اختیار ہونا تو جانوروں کو بھی معلوم ہے؛ چنانچہ جب کوئی کتے کو پتھر مارتا ہے، تو کتہ پتھر کی طرف نہیں بھاگتا؛ بلکہ پتھر پھینکنے والے کی طرف دوڑتا ہے۔ اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ وہ جانور جانتا ہے کہ پتھر بے اختیار ہے، اختیار دراصل پھینکنے والے کے پاس ہے؛ بلکہ انسان کا با اختیار ہونا جنگلی درندوں کو بھی معلوم ہے، شیر بھی بندوق چلانے والے پر حملہ آور ہوتا ہے، پاگل و دیوانہ بھی لاٹھی چلانے والے کے درپے ہوتا ہے، لاٹھی کو نہیں پکڑتا، حج بھی بندوق چلانے والے پر مقدمہ چلاتا ہے، بندوق پر نہیں۔ قرآن کریم کی متعدد آیات انسان کے مختار ہونے پر دلالت کرتی ہیں، بطور نمونہ چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

۱- قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾. (الصف: ۵). (جب انھوں نے کج روی اختیار کی، تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں کو ٹیڑھا کر دیا۔)

اللہ تعالیٰ انسان کے کاموں اور ارادوں میں اپنے اختیار سے رکاوٹ نہیں ڈالتا؛ کیونکہ یہ اختیار اسی کا عطا کردہ ہے، اور یہ اختیار مدار تکلیف ہے، ورنہ یہ انسان بھی پتھر کی طرح بے ارادہ و بے اختیار ہو جاتے۔
۲- وقال تعالیٰ: ﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾. (الأعراف: ۳۹). (سو تم بھی اپنے کردارِ بد کے مقابلہ میں عذاب کا مزہ چکھتے رہو۔)

۳- وقال تعالیٰ: ﴿بَلْ رَأَىٰ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾. (التطيف: ۱۴). (بلکہ ان کے دلوں پر ان کے اعمالِ بد کا زنگ بیٹھ گیا ہے۔)

۴- وقال تعالیٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. (الرعد: ۱۱). (واقعی اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت اُس وقت تک نہیں بدلتے؛ جب تک وہ قوم خود اپنی حالت میں تبدیلی نہ لائے۔)
۵- وقال تعالیٰ: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾. (النساء: ۱۵۵). (بلکہ ان کے کفر کے سبب اللہ تعالیٰ نے ان کے قلوب پر مہر لگا دی ہے۔)

۶- وقال تعالیٰ: ﴿فِيمَا نَقُصُّهُمْ مِّثْنًا فَنُفِثَهُمْ وَكُفِّرْهُمْ بَايَتِ اللَّهُ﴾. (النساء: ۱۵۵). (پھر ان کے ساتھ جو کچھ ہوا، وہ اس لیے کہ انھوں نے اپنا عہد توڑا اور اللہ کی آیتوں کا انکار کیا۔)

یہ اور اس جیسی بہت سی آیات قرآنیہ اس بات پر واضح طور پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان کو جو بھی جزا (خیر ہو یا شر) ملتی ہے، اس میں انسان کے ارادے، اختیار اور کسب کا دخل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ افعال کا خالق ضرور ہے؛ لیکن کسب انسان کرتا ہے، مثلاً اگر کسی پیالے کو ارادہ اور قصد از مین پر مارے، تو اس کے بعد ارادہ الہیہ سے وہ

فعل ظہور میں آتا ہے۔ اور نتیجہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے، کبھی پیالہ ٹوٹتا ہے، کبھی نہیں۔

کسب اور خلق میں فرق:

علمائے کرام نے کسب اور خلق میں چند وجوہ سے فرق بیان کیا ہے:

۱- النسبة إلى الفاعل كسب. والنسبة إلى معطي الوجود خلق. یعنی جس فعل کی نسبت فاعل کی طرف ہو وہ کسب ہے، اور اگر وجود بخشنے والے خالق تعالیٰ کی طرف نسبت ہو، تو وہ خلق ہے۔

۲- ما يُنسَب إلى معطي الوجود فهو خلق. وما يرجع إلى العبد نفعه وضرره فهو كسبه. یعنی وجود بخشنے والے کی طرف جو نسبت ہو وہ خلق ہے، اور جس فعل کا نفع اور نقصان بندے کی طرف لوٹے وہ کسب ہے۔

۳- إظهار القدرة لا في محل القدرة خلق. وفي محل القدرة كسب. أي: الخلق لا يحتاج إلى الآلات والأسباب، والكسب يحتاج إليها.

یعنی جو اظہارِ قدرت محلِ قدرت میں نہ ہو وہ خلق ہے، اور جو اظہارِ قدرت محلِ قدرت میں ہو وہ کسب ہے۔ خلق میں آلات اور اسباب کی ضرورت نہیں اور کسب انسانی اسباب و آلات کا محتاج ہے۔ (دیکھئے: کشاف

اصطلاحات الفنون والعلوم ۱۳۶۲/۲-۱۳۶۳. شرح العقائد، ص ۱۴۳)

خلاصہ یہ ہے کہ: بندے میں استطاعت اور عمل کی طاقت پیدا کرنا خلق ہے، اور یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی استطاعت و طاقت کا استعمال کرنا کسب ہے، اور یہ بندے کا فعل ہے۔

اللہ تعالیٰ کے علم ازلی کی وجہ سے مخلوق کا مجبور ہونا لازم نہیں آتا:

اللہ تعالیٰ نے جب اپنے اختیار سے کسی مخلوق کو وجود بخشا تو اس کے علم میں اس مخلوق کی تمام تفصیلات موجود ہیں، اس علم ازلی الہی کے سبب جو تمام معلومات پر محیط ہے، انسان یہ نہیں کہہ سکتا کہ چونکہ یہ سب باتیں اللہ تعالیٰ کے علم میں ازل سے تھیں، تو ان کو تو ہونا ہی تھا۔

مناطقہ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ علم معلوم کے تابع ہوتا ہے، معلوم علم کے تابع نہیں ہوتا۔ یہ تابع ہونا باعتبار وجود اور تقدم کے نہیں؛ بلکہ مراد یہ ہے کہ علم کے تقدم سے معلوم کے اختیار اور کسب پر کچھ بھی اثر نہیں پڑتا؛ اس لیے کہ ہر فعل کے ساتھ اس کی کیفیات بھی لکھی جا چکی ہیں کہ اختیار سے ہوگا، یا اضطرار سے۔ اختیاری فعل پر مواخذہ ہوگا، غیر اختیاری پر نہیں ہوگا، مثلاً زید قتل کیا گیا، تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا؛ اس لیے

قاتل اس فعل پر مجبور ہے؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کا علم تو ازل سے ہر واقعہ اور حادثہ پر محیط ہے، اگر اس کے علم کو محیط نہ مانا جائے، تو جہل لازم آتا ہے؛ اس لیے تقدیر پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور انسان کو علم الہی کا کچھ علم نہ تھا؛ بلکہ اس نے اپنے حبش باطن کے سبب اپنے اختیار سے ناحق قتل کا ارتکاب کیا ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اس کی مثال ریل گاڑی کے نظام الاوقات سے دی ہے کہ گاڑی کی روانگی کا وقت مثلاً دس بجے لکھا ہے، لکھنے والے کے اس علم کے باوجود اس کا چلانے والا ڈرائیور مجبور نہیں ہوگا؛ بلکہ اپنے اختیار سے چلائے گا۔

بعض علما نے ایک اور مثال دی ہے کہ ایک دھاگے میں تین رنگ ہیں سفید، سرخ اور سیاہ۔ ایک رنگ ختم ہوتا ہے تو دوسرا شروع ہو جاتا ہے، اور دوسرا ختم ہوتا ہے تو تیسرا شروع ہو جاتا ہے، اس پر ایک چیونٹی چل رہی ہے اور اوپر سے ایک دیکھنے والا اس چیونٹی کی رفتار پر نظر جمائے ہوئے ہے، چیونٹی سفید دھاگے سے گزر کر سرخ پر اور سرخ پر سے ہو کر سیاہ سے گزر جاتی ہے، دیکھنے والا دیکھتا ہے؛ لیکن اس کے دیکھنے اور اس کے علم میں اس بات کے آجانے سے چیونٹی چلنے پر مجبور نہیں ہو جاتی؛ بلکہ وہ تو اپنے اختیار سے چل رہی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لیے تینوں زمانے ماضی، حال اور استقبال میں واقع ہونے والے اعمال اور تصرفات ہیں کہ ازل سے اللہ تعالیٰ ہر فرد کے بارے میں جانتے ہیں کہ وہ اپنی زندگی کی ابتدا میں کیا کرے گا اور بلوغ کی حد میں پہنچ کر کیا کرے گا اور وہ کفر کی حالت میں مرے گا یا اسلام پر۔ ان تمام باتوں کا علم ہونے سے انسان ان افعال پر مجبور نہیں ہو جاتا۔ عمر کے اُس مرحلے میں جو بلوغ سے شروع ہو کر موت پر ختم ہوتا ہے، اس کے اعمال کا محاسبہ ہوگا، اور ان اعمال کا علم اللہ تعالیٰ کو ہونا اس کے مجبور ہونے کو مستلزم نہیں۔ یہ مثال غالباً مولانا محمد حسن سنہلی نے شرح عقائد کے حاشیے میں بیان فرمائی ہے۔

ایک مرتبہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تقدیر کے بارے میں بحث و مباحثہ میں مشغول تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور ان کے مباحثہ کو سنا، تو غصہ کی وجہ سے آپ کا چہرہ مبارک انار کی طرح سرخ ہو گیا اور فرمایا کہ: کیا تمہیں اسی کا حکم دیا گیا ہے اور کیا میں اسی لیے تمہاری طرف بھیجا گیا ہوں؟

عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمر وجهه حتى كأنما فُقيَ في وجنتيه الرُّمان، فقال: ”أبهذا أُمِرْتُمْ؟ أم بهذا أُرْسِلْتُ إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عَزَمْتُ عليكم ألا تتنازعوا فيه“۔ (سنن

تقدیر کے بارے میں بحث و مباحثہ سے ممانعت کی وجوہات:

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا تقدیر کے بارے میں بحث و مباحثہ سے منع فرمانا چند وجوہ کی بنیاد پر ہو سکتا ہے:

۱- جدال فی التقدر شرعاً ممنوع ہے؛ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو تقدیر کے بارے میں بحث و مباحثہ سے منع فرمایا؛ کیونکہ بحث و مباحثہ میں آدمی حدود کے اندر نہیں رہتا، ممکن ہے کہ ایک فریق انسان کو مجبور محض اور دوسرا خالق قرار دے، اور دونوں ہلاکت کے گڑھے میں پڑ جائیں۔

۲- تقدیر اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، اور اللہ تعالیٰ کی صفات کا کما حقہ علم انسان کو نہیں ہو سکتا۔

۳- انسان کے فعل میں اللہ تعالیٰ کا بھی دخل ہے اور انسان کا بھی، یہ معلوم کرنا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے دخل کی کتنی مقدار ہے، مشکل ترین مسئلہ ہے؛ اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اور حدیث میں فرمایا: ”إِذَا ذُكِرَ أَصْحَابِي فَأَمْسِكُوا، وَإِذَا ذُكِرَ النُّجُومُ فَأَمْسِكُوا، وَإِذَا ذُكِرَ الْقَدَرُ فَأَمْسِكُوا“۔ (المعجم الكبير للطبراني ۱۴۲۷/۹۶/۲۔ قال الهيثمي: فيه مسهر بن عبد الملك وثقه ابن حبان وغيره، فيه خلاف، وبقية رجاله رجال الصحيح . مجمع الوائد ۲۰۲/۷)

تقدیر کے بارے میں ہمارے بعض علما نے لکھا ہے کہ تقدیر کا مسئلہ اسلام کے ساتھ ہی مختص نہیں ہے؛ بلکہ عیسائیت، یہودیت اور ہر دین و مذہب میں تقدیر کے موضوع پر اشکالات پائے جاتے ہیں۔

مولانا احتشام الحق تھانوی رحمہ اللہ فرماتے تھے کہ مثال کے طور پر زید نے عمر کو قتل کیا۔ سوال پیدا ہوا کہ کیا اللہ تعالیٰ کو پہلے سے اس کا علم تھا کہ زید عمر کو قتل کرے گا، یا نہیں تھا؟ اگر یہ جواب دیا جائے کہ علم نہیں تھا، تو یہ جہالت ہے، جو اللہ تعالیٰ کی شان سے بعید ہے، اور اگر علم تھا، تو سوال ہوا کہ اس قتل کے روکنے پر قادر تھا، یا نہیں؟ اگر جواب نہیں ہے، تو عجز ثابت ہوگا، جو اللہ تعالیٰ کی شانِ عالی کے خلاف ہے، اور اگر قادر تھا، تو پھر روکا کیوں نہیں؟ ہمارے استاذ حضرت مولانا محمد اسحاق صاحب سند یلوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تقدیر کا مسئلہ تو منکرینِ خدا

کے ہاں بھی لایخیل ہے، بعض ذرات سے آنکھ بنی اور بعض ذرات سے پاؤں، تو سوال پیدا ہوا کہ جن ذرات سے آنکھ کو بنایا گیا ان ذرات سے پاؤں کو کیوں نہیں بنایا گیا؟ اور یہی سوال اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے۔ جواب اس کے سوا کچھ نہیں کہ خالق مختار نے جن ذرات سے جو عضو بنانے کا ارادہ کیا، ویسا کر لیا، وہ ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾۔

(البروج: ۱۶) ہے، نہ اس کو کسی کے مشورے کی ضرورت ہے، اور نہ کسی کا علم اس سے بڑھ کر ہے کہ وہ اس سے پوچھنے کا محتاج ہو۔

رضا بالقضاء لازم ہے اور تقدیر اسباب کے ساتھ منافی نہیں:

رضا بالقضاء لازم ہے خیر ہو یا شر ہو، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ رضا بالکفر ہے اس لیے کہ کفر مقدر ہے تقدیر نہیں، ہاں اچھے مقدر پر رضا لازم ہے اور برے مقدر پر ناراض ہونا لازم ہے، تو اعمال صالحہ پر رضا لازم ہے اور اعمال قبیحہ سے نفرت لازم ہے اور مصائب پر رضا اور صبر لازم ہے۔

تقدیر اسباب کے ساتھ منافی نہیں؛ بلکہ اسباب کا مقتضی ہے۔ اگر کسی کے لیے اللہ تعالیٰ نے بچے مقدر کیے تو شادی اور نکاح اس کی تقدیر کا حصہ ہیں، اور اگر کسی کے لیے علم مقدر ہے تو طالب علمی بھی مقدر ہوگی؛ اسی لیے جب بعض صحابہ نے کہا کہ جب جنت اور جہنم میں ہماری جگہ مکتوب ہے تو پھر ہم توکل کیوں نہ کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اعملوا فكلٌ ميسرٌ لما خُلق له، أما من كان من أهل السعادة فييسر لعمل أهل السعادة، وأما من كان من أهل الشقاء فييسر لعمل أهل الشقاوة“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۴۹۴۹)

نیز قضا و قدر علم غیب کا حصہ ہے جس کو آدمی واقع ہونے سے پہلے نہیں جانتا۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ، وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَا سْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾۔ (الأعراف: ۱۸۸) (جامع اللآلی، ص ۴۱-۴۳)

تقدیر کی متعدد اقسام:

(۱) تقدیر علمی: قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾۔ (البقرة: ۲۸۲)۔

(۲) تقدیر لوجی: حدیث شریف میں ہے: ”كُتِبَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ“۔ (صحیح مسلم، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم: ۲۶۵۳) اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی تقدیریں آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پچاس ہزار برس پہلے لکھ دی تھیں۔

(۳) تقدیر ذریتی: آدم علیہ السلام کی پشت سے آدم علیہ السلام کی ذریت کی ارواح کو نکالا اور سب سے اپنی الوہیت کا اقرار لیا۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾۔ (الأعراف: ۱۷۲)۔ اور (اے رسول! لوگوں کو وہ وقت یاد دلاؤ) جب تمہارے پروردگار نے آدم کے بیٹوں کی پشت سے ان کی ساری اولاد کو نکالا تھا، اور ان کو خود اپنے اوپر گواہ بنایا تھا، (اور پوچھا تھا کہ:) ”کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟“ سب نے جواب دیا تھا: کیوں نہیں؟

اگرچہ جن انسانوں سے یہ عہد لیا گیا تھا، اُن کو یاد نہیں؛ اسی لئے بذریعہ انبیاء علیہم السلام اور کتب سماویہ یہ عہد اولادِ آدم کو یاد دلا یا گیا۔ اور کسی بھی واقعہ کے وقوع کے لیے صاحبِ واقعہ کا یاد رکھنا ضروری نہیں اور نہ نسیان

اس واقعہ اور حادثہ کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے۔ ہر شخص ماں کے پیٹ میں بھی رہا ہے اور اکثریت نے ماں کا دودھ بھی پیا ہے؛ لیکن یاد نہ رہنے سے یہ حقیقت باطل نہیں ہوتی۔ اسی طرح شاگرد کو یاد نہیں رہتا کہ استاذ سے کونسا سبق کہاں پڑھا ہے؛ لیکن استاذ کی پڑھائی کی کیفیت شاگرد میں آ جاتی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: معارف القرآن۔

مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۳/۲۲۳-۲۲۴)

(۴) تقدیرِ رحمی: رحمِ مادر میں چالیس دن نطفہ کی شکل میں، اور پھر چالیس دن علقہ کی شکل میں، اور پھر چالیس دن مضغہ کی شکل میں رکھا جاتا ہے۔ اور جب جنین چار مہینہ کا ہو جاتا ہے اور اس کے اعضاء جسمانی مکمل ہو جاتے ہیں، تو اس میں روح ڈالی جاتی ہے، پھر شقی یا سعید، جنتی یا جہنمی ہونا اور رزق و عمل لکھا جاتا ہے۔

(۵) تقدیرِ سنوی: لیلة القدر میں لکھا جاتا ہے کہ سال بھر میں کیا کرے گا، اور فرشتوں کے حوالے کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبْرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ، فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ﴾ (الدخان: ۳-۵) (وانظر: تفسير الطبري ۶/۲۱. وفتح الباري ۴/۲۵۵)

(۶) تقدیرِ یومی: روزانہ کا حساب کتاب تقدیرِ یومی کے ذیل میں آتا ہے۔ ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ۲۹)۔ (وہ ہر وقت کسی نہ کسی کام میں رہتا ہے۔) یعنی ہر روز اور ہر آن وہ اپنی کائنات کی تدبیر اور اپنی مخلوقات کی حاجت روائی میں اپنی کسی نہ کسی شان یا صفت کا مظاہرہ فرماتا رہتا ہے۔

عن أبي موسى قال: قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات فقال: "إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط (أي: الرزق) ويرفعه، ويرفع إليه عمل النهار قبل عمل الليل، وعمل الليل قبل عمل النهار". الحديث. (سنن ابن ماجه، رقم: ۱۹۵)

وعن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم: في قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. قال: من شأنه أن يغفر ذنباً، ويُفَرِّج كرباً، ويرفع قوماً، ويخفض آخرين". (سنن ابن ماجه، رقم: ۲۰۲)

مذکورہ اقسام ستہ مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ کی مسئلہ تقدیر پر تحریرات میں مکتوب ہیں۔ مولانا چونکہ منطق و فلسفہ اور علم کلام کے ماہر تھے؛ اس لیے انھوں نے ان علوم کی روشنی میں مسئلہ تقدیر پر مفصل بحث فرمائی۔ ابن قیم رحمہ اللہ نے "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والعليل" میں تقدیر کی متعدد اقسام کا ذکر کیا ہے۔

تقدیر سے بحث کرنے والے دو باتوں پر بحث کرتے ہیں:

(۱) عبد سے فعل صادر ہوتا ہے۔ (۲) عبد سے ارادے کا صدور ہوتا ہے۔

فعل اور ارادے کے بارے میں مذاہب کی تفصیل:

فعل اور ارادہ کے بارے میں چار مذاہب ہیں:

(۱) جبریہ، (۲) قدریہ اور معتزلہ، (۳) ماتریدیہ، (۴) اشاعرہ۔

(۱) جبریہ:

جبریہ یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے فعل اور ارادے دونوں میں مجبور محض ہے۔

دلیل (۱): ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ﴾ (القمر: ۵۳)۔

جواب: کتب اُنہ سیکون، ولم یکتب لیکن۔

یعنی یہ تو لکھا گیا ہے کہ ایسا ہوگا، یہ نہیں لکھا گیا ہے کہ ایسا ہی ہونا ضروری ہے۔

دلیل (۲): ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال: ۱۷)۔

یعنی: اے (پیغمبر!) جب تم نے ان پر (مٹی) پھینکی تھی، تو وہ تم نے نہیں؛ بلکہ اللہ نے پھینکی تھی۔

جواب یہ ہے کہ آیت کریمہ کا معنی یہ ہے: ”وما رمیت تأثیراً إذ رمیت فعلاً وکسباً“۔ یعنی آپ

نے تاثیر پیدا نہیں کی؛ اگرچہ بظاہر کسب کے اعتبار سے فعل آپ کا تھا۔

دلیل (۳): قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”لَنْ يُدْخَلَ أَحَدًا عَمَلُهُ الْجَنَّةَ“ قیل: و لا

أنت یا رسول اللہ؟ قال: لا، ولا أنا، إلا أن يتغمّدني اللّٰه بفَضْلٍ ورحمة“۔ (صحیح البخاری، باب

تمني المریض الموت، رقم: ۵۶۷۳)۔

یعنی جب عمل کے ذریعہ دخول جنت نہ ہوگا، جیسا کہ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، تو عمل بے کار ہوا۔

جواب (۱): عمل سے جنت میں نہیں جائے گا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم ہی سے جائے گا؛ لیکن اللہ تعالیٰ

نے دخول جنت کا ظاہری سبب عمل ہی کو قرار دیا ہے، اور اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي

أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الزخرف: ۷۲)۔ (اور یہ وہ جنت ہے، جس کا تمہیں تمہارے اعمال کے

بدلے وارث بنایا گیا ہے۔)؛ آیت کریمہ میں اس بات کو صراحتاً بیان کیا گیا ہے کہ دخول جنت کا ظاہری سبب تو

عمل ہی ہے؛ البتہ حقیقی یا مخفی سبب اللہ تعالیٰ کا فضل ہے؛ اس لیے کہ عمل کی توفیق تو اسی کے فضل و کرم سے ملتی ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ عمل سے ایمان مراد ہے۔ یعنی جنت کی وراثت ایمان کی بدولت ملے گی۔ (صحیح

البخاری، باب من قال إنّ الإيمان هو العمل لقوله اللّٰه تعالیٰ: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ الصافات: ۶۱)۔

جواب (۲): نفس عمل دخول جنت کا سبب نہیں؛ بلکہ استمرارِ عمل سبب ہے۔

جواب (۳): دخول جنت کا سبب ایمان ہے اور عمل حصول درجات جنت کا سبب ہے۔ اور مندرجہ بالا

حدیث میں فضل سے مراد ایمان ہے۔ (إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ۲۵۷/۸. مرقاة المفاتيح ۸۸/۸)

جواب (۴): عمل اور فضل میں کوئی منافات نہیں؛ اس لیے کہ عمل بھی اسی کے فضل اور توفیق سے ہے۔

(عمدة القاري ۲۷۷/۱. و مرقاة المفاتيح ۹۰/۱)

جواب (۵): عمل مقبول سبب جنت ہے، ہر عمل نہیں؛ لیکن اس پر اشکال ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے عمل کے سبب جنت میں جانے سے انکار فرمایا؛ حالانکہ وہ یقیناً مقبول ہیں الا یہ کہ قبولیت سے رحمت کی شمولیت مراد ہو۔

(۶) ”با“ مصاحبت اور ملاہست کے لیے ہے، عوض کے لیے نہیں۔ یعنی جنت کا عمل سے تعلق اور مصاحبت ہے؛ لیکن معاوضہ نہیں؛ کیوں کہ عوضین میں عادیہ برابری ہوتی ہے، اور عمل اور جنت کی دائمی نعمتوں میں برابری

نہیں۔ (عمدة القاري، باب تمنى المريض الموت ۲۱/۲۲۶)

یعنی آیت کریمہ ﴿بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ میں بار مصاحبت کے لیے ہے اور حدیث ”لن يدخل أحد الجنة بعمله“ میں بار عوض کے لیے ہے۔

شیخ بن باز نے فتح الباری کی تعلیق میں لکھا ہے: ”والصواب أن الباء ههنا، أي في قوله: ﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ للسببية، بخلاف الباء في حديث لن يدخل أحد الجنة أحد منك بعمله؛ فإنها للعوض والمقابلة. (تعلیق الشيخ ابن باز علی فتح الباری ۷۸/۱)

(۲) قدر یہ اور معزز لہ:

معزز لہ کے نزدیک انسان اپنے ارادے اور افعال میں خود مختار ہے، یعنی اپنے افعال کا خالق ہے۔ (التوحيد للماتريدي، ص ۹۲) اور دلیل میں یہ آیت پیش کرتے ہیں: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾. (المؤمنون: ۱۴).

أحسن اسم تفضیل کا صیغہ ہے۔ مطلب یہ نکالا کہ بندے بھی خالق ہیں، لیکن خالق حسن، جبکہ اللہ تعالیٰ احسن الخالقین ہے۔

جواب: ایک ہے خلق حقیقی طور پر، اور ایک معنی ہے: خلق کی تصویر۔ ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ سے مراد ”أحسن المصورين“ ہے، یعنی جو تصویر تم بناتے ہو اس میں محبوبیت نہیں اور جو مصور حقیقی نے زندہ تصویریں بنائی ہیں، ان کو سمجھنے کے لیے عشق و محبت کی مجازی اور حقیقی داستانیں پڑھنی ہوں گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الزمر: ۶۲) (اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے۔) وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَالِقُكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الصافات: ۹۶) (اللہ تعالیٰ نے تم کو اور تمہارے اعمال کو پیدا کیا۔) (راجع لدلائل الفرق وجوابہم:

(۳) ماتریدیہ:

ماتریدیہ کے نزدیک انسان اپنے ارادے اور افعال دونوں میں کاسب ہے، نہ افعال میں مجبور ہے اور نہ ارادے میں۔ انسان ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ ساتھ چلتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اچھائی یا برائی جس چیز کا بھی ارادہ کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کے اختیاری امور میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ اور جو اعمال ایسے ہیں جن پر وہ مجبور اور بے بس ہے، تو اس کے اختیار میں نہ ہونے کے سبب ان پر عذاب نہ ہوگا۔ اور جن افعال کو انسان کے لیے بمنزلہ احکام کے لازم کر دیا جائے اور انسان اس کو بجالا سکتا ہے اور وہ اس کے اختیار کے دائرے میں ہیں، تو نہ بجالانے پر عذاب ہوگا۔

ماتریدیہ کہتے ہیں کہ انسان اپنی حرکات میں خود مختار ہے، اور حرکت کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حرکت طبعی: جیسے آنکھ کی پتلی دائیں بائیں سامنے اور اوپر نیچے حرکت کرتی ہے۔

(۲) حرکت مرتعش: جیسے رعشہ کے مریض کی حرکت۔

(۳) حرکت ارادی: جیسے ایک صحت مند عاقل بالغ شخص کا اپنے ارادے سے اٹھنا، بیٹھنا اور چلنا

وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ارادے کا مالک بنایا ہے، وہ مجبور محض نہیں ہے۔ (راجع: اصول الدین، ص ۱۱۵)

(۴) اشاعرہ:

اشاعرہ کہتے ہیں کہ: ہم اپنے افعال میں مختار ہیں اور ارادوں میں مجبور ہیں۔ دلیل یہ دیتے ہیں کہ: ﴿وَمَا

تَشَاءُ وَلَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (التکویر: ۲۹)۔

ماتریدیہ جواب دیتے ہیں کہ: وما تشاء ون كسبه وإيجاده إلا أن يشاء الله خلقه وقضاءه.

علم کلام میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا نزاع حقیقی نہیں، بلکہ لفظی ہے۔ یہاں بھی ماتریدیہ یہ کہتے ہیں کہ انسان

اپنے ارادے میں مختار ہے، یعنی اپنے اختیار کا کسب کرتا ہے (خلق نہیں)، اور اشاعرہ کے نزدیک مجبور ہے، مجبور

کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ارادہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کے تابع ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارادے کو انسان نہیں

توڑ سکتا، اور اللہ تعالیٰ انسان کے ارادوں کو بدل سکتا ہے، جیسا کہ بعض اسلاف کا قول ہے: ”عرفتُ ربي بفسخ

العزائم“ (۱)۔ میں نے اپنے رب کو ارادوں کے فسخ سے پہچانا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَلَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ

الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (آل عمران: ۱۴۳)۔ بعض اوقات کسی بات کا

پختہ ارادہ ہوتا ہے اور پھر بالکل ارادہ بدل جاتا ہے۔ یہی اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اظہار ہے۔ اور یہی ﴿وَمَا تَشَاءُ وَلَا

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون (۲/۱۷۳۵) میں اس قول کی نسبت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف کی ہے؛ لیکن اس کی سند، یا کسی معتبر کتاب میں

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف اس قول کی نسبت کا ذکر ہمیں نہیں ملا۔

إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ. (الذمر: ۳۰) کی تفصیل ہے۔ (انسان کے فعل و ارادے کے بارے میں مذکورہ مذاہب اربعہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: اللعنة، ص ۴۵-۶۰ و إشارات المرام، ص ۲۵۴ و شرح المقاصد ۴/ ۲۶۴۔ وحجة الله البالغة ۲/ ۳۸۰) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے سوال کیا کہ تقدیر کیا ہے؟ فرمایا: ”طريقٌ مظلمٌ فلا تسلكه“ اندھیری راہ ہے، سو اس پر مت چل۔ پھر پوچھا تو ارشاد فرمایا: ”بحرٌ عميقٌ فلا تلجه“ گہرا سمندر ہے اس میں داخل نہ ہو۔ پھر پوچھا، تو فرمایا: ”سرّ الله فلا تكلفه“ اللہ تعالیٰ کا راز ہے، اس کے معلوم کرنے میں کسی پر مشقت اور بوجھ نہ ڈالو۔ (الشریعة للأجری، رقم: ۵۴۷)

تقدیر کے فوائد:

(۱) قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾. (النساء: ۷۹)۔ یعنی جو تم کو برائی (دکھ، مصیبت) پہنچتی ہے، وہ تمہارے نفس کی وجہ سے پہنچتی ہے۔ خواہشات نفسانی کی اتباع میں انسان اتنا آگے چلا جاتا ہے کہ مڑ کر دیکھنا بھی گوارا نہیں کرتا، جس کی وجہ سے تنبیہ کی خاطر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر مصیبت، بیماری یا اور کوئی پریشانی آتی ہے، مصیبت کے اسباب انسان خود مہیا کرتا ہے، یہ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے پر رحم ہے؛ اس لیے کہ اگر ان چیزوں سے اس کے غرور کو توڑا نہ جائے، تو وہ اس حد تک جاسکتا ہے جہاں سے واپسی کی امید بھی نہیں رہتی۔ اور جو غیر اختیاری مصائب، بیماری اور حوادث سامنے آئیں، ان پر صبر سے کام لینا چاہیے۔ اور یہ تو عام لوگوں کی بات ہے، خواص کو رفع درجات کے لیے مبتلا کیا جاتا ہے، اور فرق یوں ہوگا کہ جو شخص بیماری اور مصیبت وغیرہ میں جزع فزع اختیار کرے، تو یہ اس کے اعمال کی شامت ہوتی ہے، اور جو بیماری میں صبر و شکر کرے اور اطمینان سے ویسے ہی زندگی گزارے جیسے پریشانی سے قبل تھی، تو یہ رفع درجات کی علامت ہے۔ اور خواص کا چونکہ تقدیر پر ایمان ہوتا ہے؛ اس لیے مصائب کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے سمجھتے اور ان سے پریشان نہیں ہوتے ہیں۔

(۲) مہمات میں انسان کا حوصلہ برقرار رہتا ہے اور موت سے نہیں ڈرتا، اس اعتقادِ حق کی وجہ سے کہ موت اپنے مقررہ وقت سے پہلے نہیں آسکتی۔ صلیبی جنگوں میں عیسائیوں نے سر جوڑ کر اس مسئلہ پر بحث کی کہ مسلمان کیوں کامیاب ہو رہے ہیں؟ تو انہوں نے یہی فیصلہ کیا کہ ان کا ایمان تقدیر پر ہے؛ اس لیے وہ موت سے نہیں ڈرتے۔ ان کا اعتقاد ہے کہ موت کا وقت مقرر ہے، چاہے میدان جنگ میں آئے، یا گھر میں چار پائی پر آئے۔

مسئلہ مجازات:

انسان کو اس کے اعمال کی جزا اور سزا کس وجہ سے ملتی ہے؟

جبریہ کہتے ہیں: انسان مجبور محض ہے، اور مجبور کو جنت میں ڈالو یا جہنم میں پھینک دو۔ کفار کے قلوب پر مہر لگ چکی ہے، اور جب دل پر تالا لگا دیا گیا، تو پھر خیر کی امید ہی نہیں رہی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ تالے کے ساتھ چابی بھی دی گئی ہے، یہ الگ بات ہے کہ کوئی چابی استعمال کرنے کا ارادہ ہی نہ کرے اور بے پرواہی سے چابی ہی گم کر دے۔ ایک مثال یہ دیتے ہیں کہ کسی کمپنی میں کوئی ملازم ہے اور وہ ہر ماہ تنخواہ لیتا ہے اور سمندر میں ڈال دیتا ہے۔ اور مالک نے کہہ دیا کہ اگر اسی طرح کرتے رہو گے، تو تنخواہ بند کر دی جائے گی۔ اسی طرح جب لوگ قرآن پاک سے فائدہ نہ اٹھائیں گے، تو ہدایت سے محروم ہوں گے اور یوں دلوں پر تالے پڑ جاتے ہیں۔ جیسے جب کسی مسجد میں لوگ نماز کے لیے نہیں جاتے، تو اس کو بند کر دیا جاتا ہے کہ کھولنے کا کیا فائدہ!

مسئلہ مجازات میں اقوال:

قول اول:

عذاب و ثواب کسب مع الشعور پر مرتب ہوتے ہیں، اور اس کسب کے بارے میں عاقل بالغ مکلف کو شعور حاصل ہے کہ عذاب ہوگا، اور صبی و مجنون کو شعور نہیں، تو عذاب بھی نہیں ہوگا۔ قصد اور ارادے سے کام کرنے کو کسب کہتے ہیں، اور شعور یہ ہے کہ انسان اپنے تمام افعال کا جواب دہ ہے۔

مولانا رومی نے ایک مثال بیان کی ہے کہ: ایک شخص کسی کے باغ میں داخل ہوا اور پھل توڑنے لگا، کہیں سے مالک آیا اور پوچھا: یہ کیا کر رہے ہو؟ اس آدمی نے جواب دیا کہ اللہ نے چاہا، تو میں باغ میں داخل ہوا، اور اس نے چاہا، تو میں پھل توڑ رہا ہوں، وہ نہ چاہتا تو میں نہ آتا، مالک نے لاٹھی سے مارنا شروع کر دیا، مارتا بھی جاتا اور یہ بھی کہتا جاتا کہ اللہ نے چاہا تو میں مار رہا ہوں ورنہ نہ مارتا۔ (مثنوی مولانا جلال الدین رومی ۲۶۲/۵)

حضرت مولانا یوسف بنوریؒ فرمایا کرتے تھے کہ مثنوی شریف علم کلام کی کتاب ہے، لوگوں نے خواہ مخواہ قصہ کہانی سمجھ لیا ہے۔ لوگ علم کلام میں منطقی دلائل کی گتھیاں سلجھانے میں اصل مقصد سے دور چلے جاتے ہیں؛ اس لیے مولانا رومی رحمہ اللہ نے قرآن کا طریقہ یعنی مثالوں سے سمجھانے کا انداز اختیار کیا اور آسان مثالوں سے بڑے بڑے مسائل سمجھا دئے۔

ملا علی قاریؒ اور مولانا اور لیس کا ندھلویؒ نے مشکوٰۃ کی حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرمایا: ”التقدير في المصائب دون المعائب“۔ یعنی مصائب اور آفات قدرتی نازل ہوں، تو ضرور تقدیر کا سہارا لو، مگر عیب

والے کام کرو تو ان کو تقدیر پر نہ تھوپو؛ بلکہ اپنی طرف اس کی نسبت کرو کہ تقدیر میں تو لکھا ضرور تھا، مگر ساتھ یہ بھی تحریر تھا کہ اپنے اختیار سے کرے گا، مجبور نہ ہوگا۔

چلا عدم سے میں دنیا میں، بول اٹھی تقدیر ﴿﴾ بلا میں پڑنے کو کچھ اختیار لیتا جا اور فانی بدایونی ذرا جبریہ کی طرف مائل ہوں گے تو وہ کہتے ہیں:

دیکھ فانی یہ تیری تدبیر کی میت نہ ہو ﴿﴾ اک جنازہ جا رہا ہے دوش پر تقدیر کے یعنی تقدیر کے کندھے پر ایک جنازہ جا رہا ہے، دیکھ لو یہ تیری تدبیر کا جنازہ ہوگا۔ تدبیر تقدیر کے مقابلے میں کچھ کام نہیں آتی۔ مصیبت سے بچنے کے لیے آدمی تدبیر کرتا ہے؛ مگر تقدیر غالب آجاتی ہے؛ لیکن جب تدبیر تقدیر کے مزاحم ہو، تو پھر اس تدبیر پر آدمی کو عذاب نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ وہاں تدبیر کے مقابلے میں تقدیر ہوگئی اور انسان بے بس ہو گیا، جیسے کوئی درخت کی شاخ پر بیٹھ کر اپنے آپ کو بچانے کی تدبیر کرے اور پھر گر جائے، تو اس پر مؤاخذہ نہیں۔

قول دوم:

مجازات دراصل مجازات ہی نہیں؛ بلکہ جو عمل دنیا میں کیا ہے، آخرت میں اس عمل کو ایک الگ شکل دے دی جائے گی، اچھے اعمال خوبصورت شکل میں آئیں گے، اور بُرے اعمال سانپ بچھو کی شکل میں آئیں گے، مثلاً: زکوٰۃ ادا نہ کرنے والوں کے لیے قبر میں ان کا مال سانپ کی شکل اختیار کر لے گا۔ دنیا میں سنت پر عمل حوض کوثر کا پانی، اور بدعت کی مجازات حوض کوثر سے دوری ہوگی۔ تسبیحات آخرت میں جنت کے درخت بن جائیں گی، اور یتیم کا مال کھانا دنیا میں پیٹ بھرنا ہے اور آخرت میں آگ ہے۔

قول سوم:

مجازات اعمال کی طبعی تاثیر کا نتیجہ ہے، یعنی انسان کوئی بھی عمل کرے، اچھا ہو یا برا، اس پر طبعی اور فطری طور پر نتیجہ مرتب ہوگا، اچھے اعمال پر اچھا اور بُرے اعمال پر برا، مثلاً بیج بوئے گا، پانی دے گا، ہل چلائے گا تو اس کا نتیجہ پیداوار کی شکل میں برآور ہوگا۔ زہر پیئے گا تو مرے گا، اور شراب پیئے گا تو نشہ آئے گا، سیلاب آتا ہے تو بستیاں، انسان اور جانور ہلاک ہو جاتے ہیں اور تباہی پھیلتی ہے۔

قول چہارم:

تفویض کرنا، یعنی اللہ تعالیٰ ایمان اور عمل صالح کے بدلے میں جنت عطا کرتے ہیں، اور بُرے اعمال کے بدلے میں جہنم میں ڈالتے ہیں۔ کسی انسان کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اللہ سے محاسبہ کرے یا پوچھے کہ ایسا کیوں

کیا؟ اور ایسا کیوں نہیں کیا؟ بلکہ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دے، یہی تقویٰ ہے۔ مثال کے طور پر جب کوئی شخص گھر بناتا ہے، تو گھر میں کسی جگہ کو سونے کا کمرہ، کسی جگہ باورچی خانہ، اور کسی جگہ بیت الخلاء بناتا ہے، باہر سے آنے والے شخص کو یہ حق نہیں کہ مالک مکان سے پوچھے کہ یہاں باورچی خانہ کیوں بنایا، اور یہاں بیت الخلاء کیوں بنایا۔ یہ تو مالک مجازی کا حال ہے کہ کسی کو اس سے سوال کا حق نہیں، اور حق تعالیٰ جل شانہ تو ہر چیز کے حقیقی مالک ہیں؛ اسی لیے قرآن مجید میں اپنی شان یوں بیان فرمائی ہے: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الانبیاء: ۲۳)

فارسی کا شعر ہے:

انکوں کرا دماغ کہ پرسد ز باغبان * بلبل چہ کرد، گل چہ شنید، صبا چہ کرد؟
ترجمہ: کسی کو اتنی ہمت ہے کہ باغبان سے دریافت کرے کہ بلبل نے کیا کیا، پھول نے کیا سنا اور صبا نے کیا کیا؟!

تقدیر مبرم و معلق:

تقدیر کی دو اور قسمیں ہیں: تقدیر مبرم، و تقدیر معلق:

(۱) تقدیر مبرم: الذي لا يتوقف على شيء.

(۲) تقدیر معلق: الذي يتوقف على شيء.

مثلاً تقدیر معلق یہ ہے کہ جس نے صلہ رحمی کی اس کی عمر میں زیادتی ہوگی، اور اگر صلہ رحمی نہیں کی تو زیادتی نہ ہوگی۔ اس میں دو باتیں ہیں: ۱- عمر کا بڑھنا موقوف ہے صلہ رحمی پر ۲- اللہ تعالیٰ کے پاس ماکان و ما یکون کا علم ہے؛ اس لیے اللہ تعالیٰ کو تو معلوم ہے کہ وہ شخص صلہ رحمی کرے گا، یا نہیں کرے گا۔ پس اللہ تعالیٰ کے علم کے لحاظ سے یہ تقدیر مبرم ہے، جس میں کوئی تبدیلی نہیں۔ اور عمر کا بڑھنا صلہ رحمی پر موقوف ہونے کے لحاظ سے یہ تقدیر معلق ہے، جس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔

مجدد الف ثانی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ: ”میری دعا سے تقدیر مبرم میں بھی تبدیلی آگئی“۔ یہ صوفیا کی بات ہے، اور تبدیلی کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے جس کو مبرم خیال کیا، وہ درحقیقت معلق تھی، ورنہ تقدیر مبرم میں تبدیلی کا ہونا خود مبرم کے معنی کے خلاف ہے۔

قضائے مبرم و معلق سے متعلق مزید تفصیل شعر نمبر ۵۹ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

ذو الجلال:

ذو: والا، صاحب، مالک۔ یہ لفظ مضاف ہو کر استعمال ہوتا ہے۔ یہ اضافت اسم ظاہر کی طرف ہوتی ہے جو

عموماً جنس ہوتا ہے اور ذو کے ذریعہ اس اسم جنس کو صفت بنایا جاتا ہے، جیسے: ذو مال، رجل کی صفت ہے اور مال اسم ظاہر ہے اور جنس ہے، اس کی طرف ذو کو مضاف کیا گیا ہے۔ ذو کبھی ظرف کی طرف بھی مضاف ہوتا ہے، جیسے: اُتیتہ ذا صباح۔ یعنی میں اس کے پاس صبح کے وقت آیا۔

جَلَّ يَجْلُ (ض) جَلَالًا وَجَلَالَةً: بلند مرتبہ ہونا۔

فائدہ: ہمارے متعدد اکابر نے مسئلہ تقدیر پر رسائل تحریر فرمائے ہیں۔ ادارہ اسلامیات، لاہور نے شیخ الاسلام علامہ شبیر احمد عثمانی، شیخ الحدیث مولانا محمد ادریس کاندھلوی، حضرت مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمہم اللہ کے مسئلہ تقدیر پر رسائل کا مجموعہ چھاپا ہے۔





مُرِيدُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ الْقَبِيحِ وَلَكِنْ لَيْسَ يَرْضَى بِالْمُحَالِ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ خیر اور بہت برے شردونوں کا ارادہ کرنے والا ہے؛ لیکن حق سے بعید کام پر راضی نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ عالیہ میں سے ایک صفتِ ارادہ بھی ہے۔ اور اس صفتِ ارادہ کا تعلق خیر و شردونوں کے ساتھ ہے۔

ارادہ کے لغوی و اصطلاحی معنی:

ارادہ کے لغوی معنی مشیت کے ہیں، اور اصطلاحی تعریف یہ ہے: صِفَةُ أَزَلِيَّةٌ زَائِدَةٌ عَلَى الذَّاتِ، قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ تَعَالَى، شَأْنُهَا تَخْصِصُ الْمُمْكِنِ بِبَعْضِ مَا يَجُوزُ عَلَيْهِ. (شرح الصاوي على الجوهره، ص ۱۷۴) قاضی عبدالنبی نے ”دستور العلماء“ میں شریف العلماء سے ارادہ اور مشیت میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ ارادہ کا تعلق معدوم کو موجود کرنے کے ساتھ ہے، اور مشیت وہ ارادہ ہے جس کا تعلق معدوم کو موجود کرنے، یا موجود کو معدوم کرنے کے ساتھ ہو؛ اس لیے مشیت ارادے کے مقابلے میں عام ہے۔ اور اہل لغت کے ہاں دونوں مترادف ہیں اور ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں۔ (دستور العلماء ۱۸۷/۳)

تنبیہ: ”دستور العلماء“ کی پرانی طباعت میں مصنف کا نام عبدالنبی ہے۔ اب نئی طباعتوں میں عبد رب النبی لکھتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ عبدالنبی اور عبدالرسول باپ بیٹے علومِ آلیہ میں ماہر اور صاحبِ تصنیف بزرگ گزرے ہیں۔

الخیر: خیر ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو حسن لذاتہ ہو، یعنی خوبی اور بہتری اس کی ذات میں ہو، اور اس میں ذاتی لذت، ذاتی نفع اور ذاتی خوش بختی ہو۔ اور یہ شرکی ضد ہے۔ الشر: فساد، فتنہ، برائی، خرابی، بد اخلاقی، گناہ۔ جمع: شُرُور۔

القبيح: حَسَن کی ضد۔ ہر وہ چیز جو شرعاً، عرفاً، یا طبعاً ناپسندیدہ ہو۔ جمع: قَبَاحٌ وَقَبَاحِي وَقَبَحِي۔

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفتِ حیات ثابت ہے۔ اور حی کا مطلب: لیس قابلاً للعدم فی ذاته وصفاته ہے، یا صفة توجب وجود الشيء و يترتب عليه العلم والقدرة۔

فارسی کا ایک شعر ہے:

جہان خوش است لیکن حیات می باید ❀ اگر حیات نباشد جہاں چہ کار آید
ترجمہ: (اے عالمگیر!) جہاں تو خوب ہے؛ مگر زندگی ہے تو اس کی خوبی سے فائدہ ہوگا، اگر زندگی نہ ہوگی تو
جہاں کس کام آئے گا۔

اللہ تعالیٰ کی طرف خیر و شر کی نسبت:

اللہ تعالیٰ خیر اور شر دونوں کا ارادہ فرماتے ہیں؛ لیکن خیر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے گی اور ادباً شر کی نسبت نہیں کی جائے گی۔ (۱)
قرآن کریم سے اس کی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾. (الشعراء: ۸۰). حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مرض کی نسبت اپنی طرف کی اور شفا کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی۔ یوں نہیں کہا: ”أمرضني“۔
وقال تعالیٰ: ﴿أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾. (الفاتحة: ۷). (تو نے انعام کیا)۔ اور آگے: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾. (الفاتحة: ۷). آیا (جن پر غضب ہوا)۔ یہ نہیں کہا ”غیر الذی غضبت علیہم“ کہ جس پر تو نے غضب کیا۔

وقال تعالیٰ: ﴿أَشْرَأُ رَيْدَ بَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾. (الجن: ۱۰). مجہول کے صیغے کے ساتھ ”أُرِيدَ“ آیا ہے۔
سورہ کہف میں ہے کہ جب حضرت خضر نے کشتی میں عیب کا ذکر کیا تو عیب کی نسبت اپنی طرف کی اور کہا: ﴿فَارَدْتُ أَنْ أَعْيِيَهَا﴾. (الکہف: ۷۹). اور جب یتیم کے مال کی حفاظت کی جو خیر کا کام تھا، تو اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی اور کہا: ﴿فَارَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا﴾. (الکہف: ۸۲).
شر کی نسبت نفسِ امارہ اور شیطان کی طرف کی جاتی ہے۔ اور اگر کہیں شر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہو، تو اس کے معنی خلق اور ارادے کے ہوں گے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ خیر اور شر دونوں کے خالق ہیں، اور خلق شر شر نہیں، بلکہ کسب شر شر ہے۔

معتر لہ اور اہل سنت کا اختلاف:

شعر میں مؤلف نے معتر لہ کی تردید کی ہے۔ معتر لہ کہتے ہیں کہ خیر اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہے اور شر

(۱) قال في تحفة المريد: واختلف العلماء في جواز نسبة فعل الشرور والقبايح إليه تعالى، والراجح جواز ذلك في مقام التعليم لا في غيره، وهذا الخلاف جار أيضاً في نسبة الأمور الخسيسة إليه تعالى، والأصح الجواز في مقام التعليم لا في غيره. (تحفة المريد، ص ۱۲۴)

اللہ تعالیٰ کے ارادے سے نہیں۔ اور خیر کا خالق اللہ تعالیٰ ہے؛ جبکہ شر کا خالق انسان ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قبیح کا ارادہ بھی قبیح ہے اور قبیح کا غلط بھی قبیح ہے، اور ارادہ، مشیت، رضا، محبت سب مترادف ہیں، جس طرح قبیح پر اللہ تعالیٰ راضی نہیں ہوتے اور قبیح کو پسند نہیں فرماتے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کا تعلق بھی قبیح اور شر سے نہیں ہوتا، نہ تو شر کو پیدا کرتے ہیں اور نہ اس کا ارادہ کرتے ہیں۔ (التوحید للماتریدی، ص ۹۲، و ۱۶۹)

اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف یہ ہے: ”خلق القبیح لیس بقیح، وکسب القبیح قبیح“۔ جیسے کوئی بہترین خطاط اور خوش نویس انتہائی خوبصورتی اور نفاست سے تحریر کرے ”إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ“ تو فن خطاطی کے اعتبار سے اس میں کوئی نقص نہ ہو؛ لیکن الوہیت کو غیر اللہ کے لیے ثابت کرنا، یا عقیدہ رکھنا قبیح ہے۔

ایٹم بم (ATOM BOMB) بنانا قبیح نہیں، اس کا غلط استعمال قبیح ہے۔ آگ کا پیدا کرنا قبیح نہیں، اس کا کپڑے سے لگانا قبیح ہے۔ تلوار اور چھری چاقو کا بنانا قبیح نہیں، ان کا غلط استعمال قبیح ہے۔ اسی طرح پاخانہ فی حد ذاتہ بے شک ناپاک اور بہت بری چیز ہے؛ مگر قصر شاہی کے لیے اس کا وجود ضروری ہے۔ قصر شاہی بغیر بیت الخلاء کے غیر مکمل اور ناتمام ہے۔ معدہ اور امعاء اگرچہ سرتا پانچا ست ہیں؛ مگر اس میں شک نہیں کہ مدار حیات ہیں۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: علم الکلام۔ مولانا محمد ادریس کاندھلوی، ص ۹۷-۹۸)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: ”إِذَا خُلِقَ الْقَبِيحُ فَقَدْ أَرَادَ الْقَبِيحُ“۔ جب قبیح کو پیدا کیا تو ارادہ بھی پایا گیا، اور اس خلق و ارادے میں کوئی شر نہیں، شر تو اس کے کسب میں ہے۔

معتزلہ کے نزدیک ارادہ، رضا، مشیت اور محبت سب مترادفات ہیں؛ جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ارادہ و مشیت الگ ہیں، ان کا تعلق قبح کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے، اور رضا و محبت الگ ہیں، ان کا تعلق قبح کے ساتھ نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ ہر مشیت کے ساتھ رضا کا ہونا ضروری نہیں، مثلاً: اگر کوئی شخص کسی کو مجبور کر دے کہ اپنی عورت کو طلاق دے یا پھر قتل کے لیے تیار ہو جاؤ، اب اس شخص کا قتل یا طلاق کو اختیار کرنا مشیت اور قصد و ارادے سے ہی ہوگا؛ لیکن اس کے ساتھ رضا نہیں ہو سکتی۔

یا اگر کوئی شخص کہے: اگر تم میرے گھر رات کے ۱۲ بجے آؤ گے اور دستک دو گے تو میری عادت ہے کہ دروازہ کھولوں گا؛ مگر ڈانٹ ملے گی۔ اب یہ شخص دروازہ تو اپنے ارادے سے کھولے گا؛ لیکن اس پر راضی نہیں ہوگا۔ اس لیے اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں: ”الْمَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ لَا تَسْتَلْزِمَانِ الرِّضَاءَ“۔ اور مشیت تو ہر شے کے ساتھ متعلق ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا تَشَاءُ وَنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (التکویر: ۲۹)۔ جبکہ رضا کا ہر شے کے ساتھ تعلق نہیں؛ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرُ﴾ (الزمر: ۷)

وَيَقْبَحُ مِنْ سِوَاكَ الْفِعْلُ عِنْدِي * وَتَفَعَّلَهُ فَيَحْسُنُ مِنْكَ ذَاكَ

(محاضرات الأدباء، ص ۳۶۹)۔

ترجمہ: آپ کے علاوہ کوئی کام کرتا ہے، تو وہ کام کبھی قبیح ہوگا۔ آپ یعنی اللہ تعالیٰ وہ کام کرے گا یعنی پیدا کرے گا تو اچھا ہوگا۔

پیشاب پاخانہ بظاہر قبیح اور نجس بھی ہے؛ لیکن کھاد کے کام آتا ہے۔ مکتوبات مجدد الف ثانیؒ میں ہے:

ہیچ زشتی نیست کورا خوبی در کار نیست * زنجی شب رنگ را دندان بچو گوہر است

اور عربی میں ہے:

وَمَا مِنْ قَبِيحٍ لَيْسَ فِيهِ مَلَا حَةً * أَلَمْ تَرَ سِنَّ الزُّنْجِ كَالشَّهْبِ فِي الدُّجَى

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے ہر قبیح میں ملاحہت اور خوبصورتی کا پہلو بھی رکھا ہے، کیا حبشی کے دانتوں کی چمک تاریکی اور اندھیرے میں تاروں کی طرح نہیں دیکھتے؟

بہر حال جو بھی شر ہوگا اس کے اندر ضرور اللہ تعالیٰ کی طرف سے خیر ہوگی، جیسے کہتے ہیں:

قاتلش غازی، ومقتولش بود صائب شهید * ہیچ کافر را دریں دنیا نچشم کم مبین

ترجمہ: کسی کافر کو حقارت سے نہ دیکھ (ہاں اس کے کفر سے نفرت کرو) کہ اس کا قاتل غازی اور ان کا قتل کیا ہوا شہید ہوتا ہے۔

یہ فائدہ کافر کے خلق پر مرتب ہوا۔

در کار خانہ عشق از کفر ناگزیر است * دوزخ کرا بسوزد گر بولہب نباشد

ترجمہ: عشق کے کارخانے میں کفر سے چارہ نہیں۔ اگر بولہب نہ ہوگا تو جہنم کس کو جلانے گی۔

لیکن ارادہ و مشیت اور رضا و محبت میں فرق ہے: ارادہ اور مشیت کا تعلق شر اور خیر دونوں کے ساتھ ہے، اور

رضا و محبت کا تعلق صرف خیر کے ساتھ ہے۔ (۱)

(۱) ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه لا محبة في صفة الإرادة، وأن الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة، كما في المسألة للإمام ابن الهمام؛ بل الإرادة أعم منهما، كما في إشارات المرام معزياً إلى عامة أهل السنة، وأشار إليه في العمدة والتمهيد للنسفي.

وذهب الشيخ الأشعري وتابعوه إلى أن المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضا، كما في شرح الوصية للشيخ الأكمل، وصرح بذلك إمام الحرمين في الإرشاد، وقال الآمدي في الإبكار: ذهب الجمهور منا إلى أن المحبة والرضا والإرادة بمعنى واحد، كما في إشارات المرام. (نظم الفرائد، ص ۹)

ولكن قال البرزوي في أصول الدين: وخالف أبو الحسن الأشعري أهل السنة والجماعة في هذه المسألة.

وقال ابن الهمام في المسألة، ص ۵۶: وهذا (أي: الذي قاله إمام الحرمين) خلاف كلمة أكثر أهل السنة، وهو =

قرآن کریم کی متعدد آیات اس مضمون پر دلالت کرتی ہیں، چند آیات ملاحظہ فرمائیں:

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾. (ہود: ۱۰۷). بیشک آپ کا رب جس چیز کا ارادہ کر لیتا ہے اس کو کر گزرتا ہے۔

وقال تعالى: ﴿وَمَا تَشَاءُ وَاِلَّا اَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾. (التكوير: ۲۹). اور تم چاہو گے نہیں الا یہ کہ خود اللہ چاہے۔

وقال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾. (القصص: ۶۸). اور تمہارا رب جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے، اور (جو چاہتا ہے) پسند کرتا ہے۔

حدیث میں آتا ہے: ”ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن“۔ (سنن أبي داود، باب ما يقول إذا أصبح، رقم: ۵۰۷)۔ جو اللہ تعالیٰ نے چاہا وہ ہو گیا اور جس کو نہ چاہا وہ نہیں ہوا۔

رضا اور محبت کا تعلق صرف خیر کے ساتھ ہے۔ چند آیات کریمہ بطور دلیل ملاحظہ فرمائیں:

قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾. (الفتح: ۱۸). تحقیق اللہ تعالیٰ مومنین سے راضی ہو گیا۔

وقال تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾. (المجادلة: ۲۲). اللہ ان سے راضی ہو گیا ہے، اور وہ اللہ سے راضی ہو گئے ہیں۔ یعنی رضا کا تعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے اچھے اعمال کے ساتھ ہے۔

= وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد إذا كان مناط العقاب مخالفة النهي وإن كان متعلقه محبوباً كما يتضح لك، لكنه خلاف النصوص التي سمعت... انتهى.

وقال محمد قدري باشا في المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية: المسألة الرابعة: وأما المعصية فمع وقوعها بإرادة الله إتفاقاً إلا أنه تكون ليست في محل رضاه، بل سخطه ونهيه عند الإمام الماتريدي. وأما الإمام الأشعري فيرى أن محبة الله شاملة لجميع الأعراض طاعة كانت أو معصية، وفي هذا إطلاق القول بأن الله تعالى يحب المعصية. والصحيح أن مذهب الأشعري ليس كذلك، بل قد أطلق القول بأن الله يحب المعصية معاقباً عليها كما يحب الطاعة مثاباً عليها، والمحبة عند الأشعري ليس ملازمة للإرادة كما هو واضح، أي ليس مساوية لها في التعليقات، ولا المحبة صفة معني قائم بالذات، كما في الإرادة، بل الرضا والسخط يكون من لوازم الأمر والنهي، فالذي يرضاه الله هو الذي يأمر به، والذي يسخط عليه ينهى عنه. انتهى.

وقال بعض الأفاضل: نقل ابن فورك في ”مجرد مقالات الأشعري“ ص ۶۹ عن الأشعري قوله: للإرادة أسماء وأوصاف، منها: القصد والاختيار، ومنها الرضا والمحبة... الخ. وعلى هذا فإن الأشعري يعتبر أن الرضا والمحبة من أسماء الإرادة وليس فيهما معنى زائد على الإرادة، فالمحبة ليس شيئاً غير الإرادة، فمعنى قول إمام الحرمين ”إن الله يحب الكفر“ أي: يريد وقوعه من الكافر فيخلفه له. (راجع هامش شرح وصية الإمام للباقرتي، ص ۹۶)

فالحاصل أن عند أهل السنة والجماعة: الإرادة والمشينة مترادفان، والمحبة والرضا مستويان، والإرادة والمشينة أعم من الرضا والمحبة. وعند المعتزلة الإرادة والمشينة والمحبة والرضا سواء.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾. (البقرة: ۲۲۲). بیشک اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والوں اور صاف ستھرے رہنے والوں کو پسند فرماتا ہے۔

وقال تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾. (النساء: ۱۴۸). اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند نہیں کرتے کہ کسی کی برائی علانیہ زبان پر لائی جائے۔

وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾. (البقرة: ۲۰۵). اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتا۔

وقال تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾. (الزمر: ۷). اور وہ (اللہ تعالیٰ) اپنے بندوں کے لیے کفر پسند نہیں کرتا۔

شعر کا آخری مصرعہ ہے: ولكن ليس يرضى بالمحال. یعنی اللہ تعالیٰ محال پر راضی نہیں۔

محال کے تین معانی:

۱- ما لا يمكن وجوده في الخارج. جس کا وجود خارج میں ممکن نہ ہو۔

۲- ما يقتضي ذاته العدم. وہ شے جو فی نفسہ اپنی ذات کے اعتبار سے عدم کو چاہے، جیسے شریک الباری۔

۳- البعيد عن الصواب. حق سے دور۔

محال کے پہلے اور دوسرے معنی تقریباً مترادف ہیں۔ اور آخری معنی حق اور صواب سے دوری اور بعد کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ یہاں تیسرا معنی موزوں ہے۔

تَعْصِي الْإِلَهِ وَأَنْتَ تَظْهَرُ حُبَّهُ * هَذَا مُحَالٌ فِي الْقِيَاسِ بَدِيعُ
لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ * إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ أَحَبَّ مُطِيعُ

(لباب الآداب للنعالي، ص ۱۸۳)

محال کا لفظ آیا، مراد بعید عن الصواب اور ناممکن ہے۔

ولكن ليس يرضى بالمحال^(۱)، أي: بعيدا عن الصواب جو کا معنی حق سے دور ہے اس پر اللہ تعالیٰ راضی نہیں۔

(۱) الرضاء من الله إعطاء الثواب على حصول شيء موافق، أو ترك الاعتراض على فاعله. (ضوء اللآلي، ص ۷. وشرح الوصية للبابرتي، ص ۹۱)

والمحال: ما اقتضى الفساد من كل جهة، كاجتماع الحركة والسكون في جسم واحد. ومن الأشياء: ما لا يمكن وجوده. ومن الكلام: ما عدل به عن وجهه. (المعجم الوسيط)

والمراد بالمحال هنا المحال الشرعي. قال في نخبة اللآلي: المحال هنا هو الذي أحيل من جهة الصواب، والذي قبّحه الشرع.

معزله کے بعض اعتراضات اور ان کے جوابات:

پہلا اعتراض:

معزله کہتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا دعویٰ ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک کا ارادہ کرتا ہے؛ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کی تردید فرمائی ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا تعلق قبیح، شر اور شرک کے ساتھ بھی ہوتا ہے؛ چنانچہ کفار نے کہا: ﴿لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ﴾ (الزخرف: ۲۰) یعنی اگر اللہ تعالیٰ ارادہ فرمالیتے کہ ہم شرک نہ کریں، تو ہم ان بتوں کی عبادت نہ کرتے۔ یعنی ”لو شاء الرحمن ما عبدناهم، ولكن شاء ذلك فأشركنا“۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس دعوے کی یوں تردید فرمائی: ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الزخرف: ۲۰)۔ یعنی ان کو اس بات کی حقیقت کا ذرا بھی علم نہیں ہے، اور ان کا کام اس کے سوا کچھ نہیں کہ اندازوں کے تیر چلاتے ہیں۔

جواب:

(۱) علمائے اہل سنت نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے اس حیثیت سے تردید نہیں فرمائی کہ شرک میں میری مشیت کا دخل نہیں؛ بلکہ کفار و مشرکین کا مقصد یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا ہمیں اس شرک پر قدرت کے باوجود باقی رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ہمارے شرک پر راضی ہے؛ جبکہ یہ ابقاء اللہ تعالیٰ کی رضا پر دلالت نہیں کرتا؛ بلکہ یہ تو امہال مجرمین کے قبیل سے ہے۔ یہ نہ روکنا بھی تو اختیار اور ارادے سے ہے۔

(۲) یا کفار کا یہ مطلب تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ نہ چاہتا، تو ہم غیر اللہ کی عبادت نہ کرتے، یعنی ہم اللہ تعالیٰ کے ارادے کی وجہ سے مجبور ہیں؛ لیکن ان کا مجبور نہ ہونا اور اپنے اختیار سے کام کرنا بدیہی ہے؛ اس لیے کفار کا قول غلط اور بداہت کے خلاف ہے۔

خليفة منصور عباسی کی ناک پر کبھی بار بار بیٹھتی اور اڑتی رہی۔ منصور نے تنگ آ کر مقاتل بن سلیمان سے کہا کہ معلوم نہیں اللہ تعالیٰ نے کبھی کو کیوں پیدا کیا؟! مقاتل بن سلیمان نے کہا: اللہ تعالیٰ نے اس لیے اس کو پیدا فرمایا کہ یہ تمہارے جیسوں کے تکبر کو ختم فرمادے۔ (تاریخ الإسلام للذهبي ۹/۱۶۴. مرآة الجنان للبايعي ۱/۲۴۲۔

تاریخ الخلفاء للسيوطي، ص ۲۰۰)

= وقال في ضوء اللآلي: المراد بالمحال: المحال الشرعي وفسره بما يوجب ارتكاب العقاب سواء كان كفراً أو معصية، لا المحال العقلي، وهو ما يمنع العقل وجوده في الخارج.

وقول المصنف ”ولكن ليس يرضى بالمحال“ استدراك لما قبله، وهو أن الشر وإن كان يارادته تعالى ولكن لا يرضى به.

دوسرا اعتراض:

فتیح کے ساتھ ارادہ متعلق نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر: ۳۱)۔
اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کا ارادہ نہیں فرماتا؛ کیونکہ ظلم فتیح ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ظلم سے مراد ظلم خاص ہے کہ خاص ظلم کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق نہیں ہوتا، اور خاص ظلم سے مراد غیر عاصی کو سزا دینا ہے، یعنی ایسا نہیں فرماتے کہ تم ظلم نہ کرو اور ہم پھر بھی تم کو سزا دے دیں؛ بلکہ سزا تو ظلم کرنے پر آخرت میں دی جاتی ہے، اور دنیا میں بھی وہ کبھی مظلوم کا انتقام لیتے ہیں؛ چنانچہ حدیث میں ہے کہ مظلوم کی بددعا آسمان پر جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”وَعِزَّتِي لَأَنْصُرَنَّكَ وَلَوْ بَعْدَ حِينٍ“۔ (سنن الترمذی، باب فی العفو والعافیة، رقم: ۳۵۹۸) جب اللہ تعالیٰ ظلم نہیں کرتے، تو بدون سبب اور قصور کے کیوں سزا دیں گے اور کیوں مواخذہ فرمائیں گے۔ یہ مطلب نہیں کہ زید عمرو پر اور عمرو زید پر ظلم کرتا ہے تو اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق نہیں، اس کے ساتھ تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ متعلق ہے۔





صِفَاتُ اللَّهِ لَيْسَتْ عَيْنَ ذَاتٍ وَلَا غَيْرًا سِوَاهُ ذَا انْفِصَالٍ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی صفاتِ عالیہ عینِ ذات نہیں، اور نہ ذات سے کبھی جدا ہوتی ہیں، تو غیر بھی نہ ہوں۔ صفت وہ ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہو، اور موصوف وہ ہے جس کے ساتھ صفت قائم ہو، اور ذات وہ ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے مستقل ہو، اپنے قیام میں کسی غیر کی محتاج نہ ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذات کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ پر نفس اور شخص کا اطلاق بھی درست ہے۔ (۱)

اللہ تعالیٰ پر ذات کا اطلاق:

(۱) صحیح بخاری کی روایت ہے: ”لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ، ثِنْتَيْنِ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ“۔ (صحیح البخاری، باب قول اللہ تعالیٰ: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾، رقم: ۳۳۵۸)۔ لفظ ”ذات“ کے آخر میں تائے تائید نہیں؛ بلکہ یہ ”ذات“، ”ثابت“ کی ”ذات“ کی طرح ہے۔

(۲) حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: ”سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْجِهَادِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: أَنْ تُجَاهِدَ نَفْسَكَ وَهَوَاكَ فِي ذَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ“۔ (حلیۃ

(۱) الصفة لغة: الحالة التي يكون عليها الشيء من حليته ونعته كالسواد، والبياض، والعلم، والجهل. والصفة والوصف مترادفان لغة. وبعض المتكلمين فرقوا بينهما، فقالوا: الوصف يقوم بالموصوف، والصفة تقوم بالواصف، فقول القائل: زيد عالم وصف لزيد باعتبار أنه كلام الواصف، لا صفة له، وعلمه القائم به صفة لا وصف. (انظر: المعجم الوسيط، ص ۱۰۳۷. التعريفات، ص ۱۱۱. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/ ۱۰۷۸)

والذات لغة: النفس والشخص. وذات الله تعالى: عبارة عن نفسه التي هو بها موجود؛ لأنه قائم بنفسه. (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/ ۸۱۶)

وفي ضوء المعالي: أن الذات كل ما يمكن أن يتصور بالاستقلال، بخلاف الصفة فإنها كل ما لا يمكن تصوره إلا تبعاً. (ضوء المعالي، ص ۶۷)

والشخص: كل جسم له ارتفاع وظهور. والمراد به في حق الله تعالى إثبات الذات فاستعير لها لفظ شخص. (النهاية ۲/ ۴۵۱)

والعين: تقع بالاشتراك على أشياء مختلفة... وعين الشيء: نفسه. (المصباح المنير، ص ۲۷۴)

وغير بمعنى المغايرة. (الكليات، ۶۶۳)

الأولياء: ۲/۲۹۹)۔ یعنی بہترین جہادیہ ہے کہ تو اپنے نفس اور خواہش سے اللہ تعالیٰ کے لیے جہاد کرے۔

(۳) ”إِنَّ مِنْ أَكْثَرِ النَّاسِ أَجْرًا الْوَزِيرَ الصَّالِحِ مِنْ أَمِيرٍ يُطِيعُهُ فِي ذَاتِ اللَّهِ“ (تفسیر الرازی

۱۱۴/۱) یعنی سب سے بڑا اجر لوگوں میں اس صالح وزیر کا ہے جو کسی امیر کی اطاعت اللہ تعالیٰ کے لیے کرے۔

(۴) حضرت نعمان بن بشیرؓ فرماتے ہیں: ”إِنَّ لِلشَّيْطَانِ مَصَالِيًا وَفُخُوحًا، وَإِنَّ مَصَالِيَّ

الشَّيْطَانِ وَفُخُوحُهُ: الْبَطْرُ بِأَنْعَمِ اللَّهِ، وَالْفَخْرُ بِعِطَاءِ اللَّهِ، وَالْكِبْرِيَاءُ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ، وَاتِّبَاعُ

الهُوَى فِي غَيْرِ ذَاتِ اللَّهِ“۔ (الأدب المفرد للبخاری، باب الکبر، رقم: ۵۵۳)

یعنی شیطان کے پاس لوگوں کو پھنسانے کے لیے بہت سارے جال اور پھندے ہیں۔ شیطان کے جال اور پھندے: اللہ تعالیٰ کی نعمتوں اور بخششوں کی وجہ سے فخر و تکبر ہے، اللہ تعالیٰ کے بندوں پر بڑائی ظاہر کرنا، اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ماسوا کے لیے خواہشات کی اتباع ہے۔

(۵) حضرت ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں: ”وَكُفَى بكَ كَاذِبًا أَنْ لَا تَزَالَ مُحَدِّثًا فِي غَيْرِ ذَاتِ

اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ“۔ (سنن الدارمی، باب من قال: العلم: الخشية وتقوى الله، رقم: ۳۰۱)

یعنی آپ کے جھوٹے ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے سوا دوسروں کی باتوں میں دن رات مشغول رہیں۔

(۶) جس وقت مشرکین حضرت خبیبؓ کو شہید کرنے کے ارادے سے نکلے، اس وقت حضرت

خبیبؓ نے یہ اشعار پڑھے:

وَلَسْتُ أَبَالِي حِينَ أُقْتَلُ مُسْلِمًا ❀ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ كَانَ لِلَّهِ مَصْرَعِي

وَذَلِكَ فِي ذَاتِ الْإِلَهِ وَإِنْ يَشَأْ ❀ يُبَارِكْ عَلَى أَوْصَالِ شِلْوٍ مُمَزَّعٍ

(صحیح البخاری، باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله، رقم: ۷۴۰۲)

(۷) حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: ”تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ

اللَّهِ“۔ (الأسماء والصفات، للبيهقي، باب ما ذكر في الذات. قال الحافظ في الفتح (۳۸۳/۱۳): موقوف، وسنده جيد.)

(۸) حضرت ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں: ”لَا تَفَقَّهْ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى تُمَقِّتَ النَّاسَ فِي ذَاتِ

اللَّهِ، ثُمَّ تُقْبِلْ عَلَى نَفْسِكَ فَتَكُونَ لَهَا أَشَدَّ مَقْتًا مِنْكَ لِلنَّاسِ“۔ (الأسماء والصفات، للبيهقي، باب ما ذكر

في الذات. قال الحافظ في الفتح (۳۸۳/۱۳): ورجاله ثقات إلا أنه منقطع.)

اللہ تعالیٰ پر نفس کا اطلاق:

۱- ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾۔ (المائدة: ۱۱۶)۔

ترجمہ: جو میرے جی میں ہے وہ تو جانتا ہے اور جو تیرے جی میں ہے وہ میں نہیں جانتا۔
 چونکہ نفس میں یہ تو ہم ہو سکتا ہے کہ نفس ناطقہ انسانی مراد ہو جو بدن سے تعلق رکھتا ہے؛ اس لیے عام طور پر اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کرتے۔ مناطقہ نفس ناطقہ کے اصطلاحی معنی کو انسان کے لیے استعمال کرتے ہیں۔
 ۲۔ قرآن مجید میں ایک دوسری جگہ اللہ تعالیٰ کے لیے نفس کا اطلاق اور بھی صراحت کے ساتھ مذکور ہے۔ ارشاد باری ہے: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ (آل عمران: ۲۸)۔ یہاں نفس کی اضافت اللہ تعالیٰ نے خود اپنی طرف فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ پر شخص کا اطلاق:

حقیقی اور عرفی معنی کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ پر شخص کا اطلاق درست نہیں؛ البتہ لفظ شخص کا استعمال ذات کے معنی میں حدیث شریف میں آیا ہے: ”لَا شَخْصَ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ، وَلَا شَخْصَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْعَذْرُ مِنَ اللَّهِ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ بَعَثَ اللَّهُ الْمُرْسَلِينَ، وَلَا شَخْصَ أَحَبُّ إِلَيْهِ الْمِدْحَةُ مِنَ اللَّهِ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَعَدَ اللَّهُ الْجَنَّةَ“۔ (صحیح مسلم، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها، رقم: ۱۴۹۹)۔

اسی طرح شاہ رفیع الدین رحمہ اللہ نے بھی اردو ترجمہ قرآن میں سورہ بنی اسرائیل کی پہلی آیت اور سورہ رد کے دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ کے لیے ذات کے معنی میں لفظ شخص کا استعمال کیا ہے۔

علامہ قرطبی مذکورہ حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: ”أصل وضع الشخص لجرم الإنسان وجسمه...، وهذا المعنى على الله تعالى محال بالعقل والنقل...، فتعين تأويله هنا“۔ (المفهم للقرطبي ۶۰۳/۴)

علامہ رازی اس حدیث کی تاویل میں لکھتے ہیں: ”المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة في نفسها تعيناً باعتبارها يمتاز عن غيره“۔ (مفاتيح الغيب ۱۶۶/۱)

علامہ عینی فرماتے ہیں: ”قال الخطابي: إطلاق الشخص في صفات الله تعالى غير جائز، لأن الشخص إنما يكون جسمًا مؤلفًا“۔ (عمدة القاری ۱۶۴/۲۵)

علامہ ابن بطال لکھتے ہیں: ”أجمعت الأمة على أن الله لا يجوز أن يوصف بأنه شخص؛ لأن التوقيف لم يرد به“۔ (شرح صحيح البخاري لابن بطال ۴۴۲/۱۰)

اور حافظ ابن حجر نے ابن فورک سے نقل کیا ہے: ”إنما منعنا من إطلاق لفظ الشخص لأمرين: أحدهما: أن اللفظ لم يثبت من طريق السمع، الثاني: الإجماع على المنع منه، والثالث: أن معناه الجسم المؤلف المركب“۔ (فتح الباري ۴۰۱/۱۳)

مذکورہ حضرات کے علاوہ صحیح بخاری کے متعدد شراح: علامہ کرمانی، علامہ قسطلانی، حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا وغیرہم رحمہم اللہ نے کتاب التوحید، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ”لا شخص غیر من اللہ“ کے تحت اس مسئلے پر بحث کی ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ شخص کے استعمال سے منع فرمایا ہے۔

شعر میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ صفاتِ باری تعالیٰ نہ عین ذات ہیں، اور نہ غیر ذات۔ بظاہر نہ ان کی ذات کا عین ہونا نہ غیر ہونا ارتقاغ نقیضین ہے، جو محال ہے۔ مثال کے طور پر کوئی یوں کہے کہ زید نہ موجود ہے نہ معدوم؛ حالانکہ جو موجود نہ ہو وہ معدوم ہوتا ہے اور جو معدوم نہ ہو وہ موجود ہوتا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مفہوم کے اعتبار سے تو صفاتِ باری تعالیٰ کا عین نہیں۔ ظاہر بات ہے کہ ذات کا مفہوم اور ہے، اور صفات میں ہر صفت الگ اور ایک مستقل معنی پر دلالت کرتی ہے۔ اور غیر نہ ہونا اس لیے کہا کہ یہ صفات کبھی بھی اس کی ذات سے جدا نہیں ہوتیں، ازل سے ہیں اور ابد تک ساتھ ہی رہیں گی۔

لفظ ”غیر“ کا لغوی و اصطلاحی معنی:

غیر لغوی: ”المتغائر مفہومًا“۔ یعنی جو مفہوم کے اعتبار سے غیر کہلائے۔

غیر اصطلاحی: ”الذي ينفك عن الذات“۔ جو ذات سے جدا ہو۔ ولا غیر ذاته، أي: لا تنفك

عنه۔ اور شعر میں یہی اصطلاحی معنی مراد ہے۔ (نشر الآلئی، ص ۳۸)

شعر کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفاتِ عالیہ مفہوم میں ذات کا عین نہیں اور غیر بھی نہیں، بمعنی ”لا تنفك عنه تعالیٰ أبدًا“۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات کبھی بھی ذاتِ باری تعالیٰ سے جدا نہیں ہوتیں؛ جبکہ مخلوق کی صفات مخلوق سے جدا ہو سکتی ہیں۔ مخلوق ضعیف اور لاچار ہو جاتی ہے، اگر اس کی قوت اور قدرت علی الافعال ختم ہو جائے تو بجائے قوی اور قادر کے عاجز اور ضعیف ہو جائے گی، علم بھول گئی، تو جاہل ہو جائے گی۔ اس شعر میں ناظم رحمہ اللہ نے فرقِ باطلہ کی تردید کی ہے۔

فرقِ باطلہ اور صفاتِ باری تعالیٰ:

(۱) حکماء:

حکماء کے نزدیک صفاتِ باری تعالیٰ عین ذات ہیں۔

(۲) معتزلہ:

معتزلہ کہتے ہیں کہ صفاتِ باری تعالیٰ عین ذات ہیں۔ اور مشہور مذہب تو معتزلہ کہ صفات کی بالکل نفی کا

ہے، اور عین ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معلومات سے تعلق کی بنا پر ذات باری تعالیٰ کو عالم، اور مقدرات سے تعلق کی بنا پر ذات باری تعالیٰ کو قادر کہا جاتا ہے۔ صفات سے انکار کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک صفات کثیرہ و ازل میں ماننے سے تعدد و قدما لازم آتا ہے، جو باطل اور ناجائز ہے۔ (شرح الأصول الخمسة للمقاضي عبد الرزاق

المعتزلي، ص ۱۸۲-۱۸۴)

علمائے اہل السنۃ والجماعۃ نے اس کا جواب یہ دیا کہ تعدد و قدما اس وقت لازم آتا ہے، جبکہ ذوات کثیرہ کو ازل میں قدیم مانا جائے؛ حالانکہ ہم ذات واحدہ کو قدیم مانتے ہیں۔

اسی طرح معتزلہ کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کا عین نہ ہوں؛ بلکہ امر زائد ہوں، تو اللہ تعالیٰ کا فاعل اور قابل دونوں ہونا لازم آئے گا، اور ایک ہی چیز کا فاعل و قابل ہونا ممنوع ہے۔ (ضوء اللآلی، ص ۷۔

إشارات المرام، ص ۱۱۸۔ وضوء المعالي، ص ۶۵)

ہمارا جواب یہ ہے کہ فاعل اور قابل دونوں ہونا ایک ہی جہت سے نہیں ہے؛ بلکہ ایک جہت سے فاعل اور دوسرے اعتبار سے قابل ہے۔ جیسے سورج روشنی کے لیے اس اعتبار سے فاعل ہے کہ روشنی سورج سے نکلتی ہے، اور اُس کے لیے قابل بھی ہے؛ کیونکہ روشنی سورج کے ساتھ ہے۔ شعر:

اِطْهَأْیَ نَظْرُ تُو دَعَا بِنَ گَی * جَھکَاْیَ نَظْرُ تُو حِیَا بِنَ گَی

نَظْرُ تَرَجْھِی دَالِی اَدَا بِنَ گَی * نَظْرُ پَھِیْر دِی تُو قَضَا بِنَ گَی

نظر ایک ہے؛ لیکن مختلف اعتبارات کی وجہ سے متعدد اور مختلف معانی ادا ہوئے۔

(۳) کرامیہ:

اس فرقہ کی نسبت محمد بن کرام بختانی کی طرف کی جاتی ہے، جس کی وفات ۲۵۵ھ میں ہوئی، اور یہ فرقہ مجسمہ کہلاتا ہے۔ ان کے نزدیک عالم ابدی ہے، فنا نہ ہوگا۔ صفات کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ صفات موصوف پر زائد ہیں؛ اس لیے کہ اگر زائد کے بجائے ازلی مان لیں، تو تعدد و قدما لازم آئے گا؛ جبکہ قدیم تو ایک ذات واجب الوجود اللہ تعالیٰ کی ہے۔ نیز وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ہو سکتا ہے۔ (انظر: شرح

العقائد مع النبراس، ص ۱۲۷۔ والفرق بین الفرق، ص ۱۸۹۔ والملل والنحل، ص ۷۱۔ وسیر أعلام النبلاء ۱/۵۲۳)

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ حوادث کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ

ہو سکتا ہے۔ (۱)

(۱) قال ابن تیمیة: فإن قلتم لنا: فقد قلتم بقیام الحوادث بالرب. قلنا لکم: نعم، وهذا الذي دل عليه الشرع

ہمارا جواب یہ ہے کہ زوائد یا حوادث کی ابتدا اور انتہا ہوتی ہے۔ ایسی چیز جو حادث ہو، اُس کا ازل میں ہونا حادث کی تعریف کے خلاف ہے، اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ ازل میں حادث کا قیام اللہ تعالیٰ کی شانِ قدیم کے خلاف ہے؛ لہذا جو صفات اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں اُن میں سے کوئی بھی حادث نہیں، سب قدیم ہیں۔

ماترید یہ کہ نزدیک صفات فعلیہ اور صفات ذات نہ تو عین ذات ہیں اور نہ ہی غیر ذات۔ اور اشاعرہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات اللہ کا عین ہیں، جیسے وجود باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ ہے۔ اور بعض غیر ہیں، جن کو صفات فعلیہ کہا جاتا ہے، جیسے کسی کو رزق دینا وغیرہ۔ اور دوسری صفات سبعہ جو سمع، بصر، حیات، علم، قدرت، ارادہ اور کلام ہیں، یہ صفات ذات کہلاتی ہیں۔ یہ بالا جماع قدیم ہیں۔^(۱)

صفات فعلیہ، تکوین بھی کہلاتی ہیں، اور اس کی تعبیر خلق الأشياء، رزق الأحياء، الإبداع، الإنشاء، الإحياء، الإفساء، الإنبات، الإنماء سے کی جاتی ہے۔ ان کے قدیم ہونے میں اختلاف ہے، احناف کے ہاں قدیم اور اشاعرہ کے نزدیک حادث ہیں۔ بعض حضرات نے اس اختلاف کو حقیقی کے بجائے لفظی قرار دیا۔ (ضوء المعالي لملا علي القاري، ص ۲۴)۔

(۴) مجوس:

اس شعر میں مجوس پر بھی رد ہے کہ انھوں نے صفات کی وجہ سے دو خدا تسلیم کیے، ایک کو الہ الخیر کہا، جسے ”یزدان“ کا نام دیا، اور دوسرے کو الہ الشر کہا جسے ”اہرمن“ کا نام دیا۔

(۵) نصاری:

نصاری صفت وجود کو خدا کہتے ہیں اور اُسے اقنوم اول قرار دیتے ہیں۔^(۲)

= وقال في موضع آخر: فإذا قالوا لنا: فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به؟ قلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة؟ ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل. (منهاج السنة ۳۸۱/۲. ومثله في شرح حديث النزول لابن تيمية، ص ۴۳. وتبعه ابن العز في شرح العقيدة الطحاوية ۱۹۷/۱. وانظر: الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية للشيخ سعيد فوده)

(۱) قال في ضوء المعالي، ص ۲۵: أطلق الناظم صفات الله، فشملت صفات الذات وصفات الأفعال، فهي ليست عين الذات ولا غيرها كما هو مذهب أهل السنة. انتهى.

وهذا عند الماتريدية. أما الأشاعر فعددهم صفات الأفعال كالإحياء والإماتة غير الذات بمعنى أنه منفكة؛ لأنها هي تعلقات القدرة التنجزية الحادثة. وأما الصفات السلبية فإنها غير، بمعنى أنها ليست قائمة به اتفاقاً؛ لأنها أمور عدمية. وأما الصفة النفسية وهي الوجود، فهو عين الوجود عند الماتريدية والأشعري أيضاً. (راجع: إشارات المرام، ص ۹۴. تحفة المريد، ص ۱۴۰)

(۲) قال النسفي: والنصاري وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة، لكن لمهم ذلك؛ لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة، هي: =

عیسائی مذہب میں خدا تین اقا نیم (شخصیات) سے مرکب ہے: ۱- باپ، ۲- بیٹا، ۳- روح القدس۔ اسی عقیدے کو عقیدہ تثلیث کہا جاتا ہے؛ لیکن اس عقیدے کی تشریح و تعبیر میں عیسائی علما کے بیانات اس قدر مختلف اور متضاد ہیں کہ یقینی طور پر کوئی ایک بات کہنا بہت مشکل ہے، وہ تین اقا نیم کون ہیں، جن کا مجموعہ ان کے نزدیک خدا ہے؟ خود ان کی تعین میں بھی اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ”خدا“ باپ، بیٹے اور روح القدس کے مجموعے کا نام ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ ”باپ، بیٹا اور کنواری مریم“ وہ تین اقنوم ہیں جن کا مجموعہ خدا ہے۔

عیسائیوں کے یہاں جو تعبیر سب سے زیادہ مقبول عام معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے:

باپ سے مراد خدا کی تنہا ذات ہے، جو اس کی صفت کلام اور صفت حیات سے قطع نظر کر لی گئی ہے، یہ ذات بیٹے کے وجود کے لیے اصل کا درجہ رکھتی ہے۔

بیٹے سے مراد خدا کی صفت کلام ہے، یہ صفت باپ کی طرح قدیم اور جاودانی ہے۔ خدا کی یہی صفت ”یسوع مسیح بن مریم“ کی انسانی شخصیت میں حلول کر گئی تھی، جس کی وجہ سے یسوع مسیح کو خدا کا بیٹا کہا جاتا ہے۔

روح القدس سے مراد باپ اور بیٹے کی صفت حیات اور صفت محبت ہے، یعنی اس صفت کے ذریعہ خدا کی ذات (باپ) اپنی صفت علم (بیٹے) سے محبت کرتی ہے اور بیٹا باپ سے محبت کرتا ہے، یہ صفت بھی صفت کلام کی طرح ایک جوہری وجود رکھتی ہے اور باپ بیٹے کی طرح قدیم اور جاودانی ہے، اسی وجہ سے اسے ایک مستقل اقنوم کی حیثیت حاصل ہے۔

اب اس عقیدہ توحید فی التثلیث کا خلاصہ یہ نکلا کہ خدا ان تین اقا نیم یا شخصیتوں پر مشتمل ہے، خدا کی ذات، جسے باپ کہتے ہیں، خدا کی صفت کلام، جسے بیٹا کہتے ہیں، اور خدا کی صفت حیات و محبت، جسے روح القدس کہا جاتا ہے، ان تین میں سے ہر ایک خدا ہے؛ لیکن یہ تینوں مل کر تین خدا نہیں ہیں؛ بلکہ ایک ہی خدا ہیں۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب باپ، بیٹا اور روح القدس میں سے ہر ایک کو خدا مان لیا گیا، تو خدا ایک کہاں رہا؟ وہ تو لازماً تین ہو گئے۔ یہی وہ سوال ہے جو عیسائیت کی ابتدا سے لے کر اب تک ایک چیتا بنا رہا ہے، عیسائیوں کے بڑے بڑے مفکرین نے نئے نئے انداز سے اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی، اور اسی بنیاد پر بے شمار فرقے نمودار ہوئے، ساہا سال تک بحثیں چلیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ عیسائی اس تین ایک اور ایک تین کے عقیدے کو آج تک حل نہیں کر سکے، اور نہ قیامت تک حل کر سکیں گے۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: عیسائیت کیا ہے؟ از مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ تعالیٰ)

= الوجود، والعلم، والحياة، وسموها الأب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل عن ذات الله تعالى إلى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت ذوات مغايرة. (شرح العقائد النسفية، ص ۱۰۳. وانظر: النبراس، ص ۱۳۰)



صِفَاتُ الذَّاتِ وَالْأَفْعَالِ طُرًّا قَدِيمَاتُ مَصُونَاتِ الزَّوَالِ

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ذات اور صفات افعال قدیم ہیں، اور زوال سے محفوظ ہیں؛ (چاہے وہ صفات جلالیہ ہوں یا صفات جمالیہ، ایجابیہ ہوں یا سلبیہ)۔

صفات کی اقسام:

صفتِ نفسی (جس کا دوسرا نام وجود ہے) کے علاوہ تمام صفات دو قسم پر ہیں: ۱- صفات ذاتیہ، ۲- صفات افعالیہ۔

صفات ذاتیہ و صفات افعالیہ کی تعریف:

معتزلہ کے نزدیک صفات ذات وہ ہیں، جن میں اثبات جاری ہوتا ہے، نفی جاری نہیں ہوتی، جیسے علم اللہ تعالیٰ کی صفت ذات ہے اس میں نفی جاری نہ ہوگی، یعنی کوئی ”اللہ لا یعلم“ نہیں کہہ سکتا۔ اسی طرح قدرت اللہ جو صفت الہیہ ہے اس میں نفی جاری نہ ہوگی، یعنی کوئی ”لا یقدر“، یا ”هو یعجز“، نہیں کہہ سکتا۔ اور صفات افعال وہ ہیں، جن میں نفی اور اثبات دونوں جاری ہوتے ہیں۔

معتزلہ کے نزدیک کلام اور ارادہ میں نفی جاری ہوتی ہے؛ لہذا یہ صفات الافعال ہیں؛ ﴿كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ۱۶۴) اثبات ہے، اور ﴿لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ۱۷۴) نفی ہے۔ ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ (البقرة: ۱۸۵) اثبات ہے، اور ﴿لَمْ يُرِدِ اللَّهُ﴾ (المائدة: ۱) نفی ہے۔ اسی طرح رحمت، غضب، اعطاء یہ تمام صفات افعال ہیں۔ کسی کو عطا کیا، تو کسی کو نہ دیا؛ کسی پر رحم فرمایا، تو کسی پر غضب نازل کیا۔ (دیکھئے: منح الروض الأزهر، ص ۸۲)

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک صفات ذات کی تعریف یہ ہے: ”ما یوصف بها اللہ تعالیٰ، ولا یوصف بضدھا“۔ علم کے ساتھ اللہ تعالیٰ موصوف ہیں، علم کی ضد جہل کے ساتھ موصوف نہیں؛ لہذا وہ صفات جن کو معتزلہ نے صفات افعال قرار دیا، اہل السنۃ والجماعۃ نے انھیں صفات ذات قرار دیا، مثلاً: اللہ تعالیٰ کلام کے ساتھ موصوف ہے، لہذا اس کی ضد خرس یعنی گونگے پن کے ساتھ موصوف نہیں ہوگا۔ اسی طرح اختیار و ارادہ کے

ساتھ موصوف ہے، تو اس کی ضد مجبور و بے ارادہ کے ساتھ موصوف نہیں۔

اور صفاتِ افعال کی تعریف اہل سنت کے نزدیک یہ ہے: ”ما یوصف بہا، ویوصف بضدھا ایضاً“۔ جیسے رحم و غضب، اور اعطاء و منع۔ اللہ تعالیٰ رحم اور اس کی ضد غضب کے ساتھ، اسی طرح اعطاء اور منع دونوں کے ساتھ موصوف ہو سکتا ہے۔ اہل السنۃ والجماعۃ صفاتِ ذات و افعال سب کو قدیم کہتے ہیں، یعنی ان صفات کا مبداء تکوین قدیم ہے۔ اعطاء بالفعل یعنی فی الحال قدیم نہیں، بلکہ حادث ہے؛ لیکن اس کا مبداء صفتِ اعطاء قدیم ہے۔

مذکورہ تعریف اشاعرہ کی بیان کردہ ہے، ماترید یہ صفاتِ ذات اور صفاتِ افعال کی یہ تعریف کرتے ہیں: ”ما یلزم من نفيه نقیضه فهو من صفات الذات، وما لا یلزم من نفيه نقیضه فهو من صفات الفعل“۔ (منح الروض الأزهر، ص ۸۲)

لیکن اشاعرہ اور ماترید یہ کے درمیان یہ اختلاف لفظی ہے، حقیقی نہیں۔

صفاتِ ذات (جیسے: علم اور کلام) بالاتفاق قدیم ہیں؛ البتہ صفاتِ افعال (جیسے رزق الأحياء، خلق الأشياء) کے بارے میں اختلاف ہے کہ یہ قدیم ہیں، یا حادث؟ ماترید یہ انھیں قدیم کہتے ہیں، اور اشاعرہ حادث کہتے ہیں؛ لیکن یہ اختلاف بھی لفظی ہے، حقیقی نہیں۔^(۱)

نیز یہ اختلاف صفتِ تکوین پر مبنی ہے کہ تکوین مستقل صفت ہے، یا نہیں؟ جس کی تفصیلی بحث ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ آئے گی۔ یہاں پر مختصر اذکر کیا جا رہا ہے:

ماترید یہ کے نزدیک تکوین (یعنی معدوم کو عدم سے وجود میں لانا) صفتِ قدیم ازلی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک حادث ہے؛ کیونکہ تکوین مستقل صفت نہیں؛ بلکہ قدرت اور ارادے کا نتیجہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ ارادہ فرماتے ہیں، تو جس چیز کا ارادہ فرماتے ہیں وہ چیز وجود میں آجاتی ہے؛ لہذا ان کے نزدیک صفتِ قدرت و ارادے کا نتیجہ ہونے کی وجہ سے حادث ہوگی۔^(۲)

صفاتِ ذاتیہ جن میں ماترید یہ اور اشاعرہ کا اتفاق ہے، سات ہیں: علم، قدرت، سمع، بصر، حیات، ارادہ

(۱) قال في درج المعالي: ”الصفات على قسمين: صفات ذات، وهي قديمة بالاتفاق، كالعلم والكلام. و صفات الأفعال كالخلق والتزريق. اختلف فيها، فمذهب الحنفية أنها قديمة، ومذهب الأشاعرة أنها حادثه. والنزاع عند التحقيق يزول.“ (درج المعالي، ص ۴۱)

(۲) قال في تحفة الأعالي على ضوء المعالي: ”وجهه أن حدوثها عند الأشاعرة باعتبار تعلقها بالتنجيزي، وهو حادث، وأما باعتبار تعلقها بالأزلي ويسمونه المعنوي، فهي قديمة؛ لأن التكوين باعتبار رجوعه إلى صفة القدرة يكون أزلياً، فالخلق مثلاً هو القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والتزريق هو القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، فحينئذ لا خلاف في المعنى.“ (تحفة الأعالي على ضوء المعالي، ص ۲۶. وانظر: ضوء المعالي، ص ۶۸. ونثر اللآلئ، ص ۳۰)

اور کلام۔ ان صفات کو اس شعر میں جمع کیا گیا ہے:

حق کی صفات علم ہے، قدرت بھی عام ہے * سمع و بصر، حیات و ارادہ، کلام ہے
البتہ صفتِ تکوین میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ اشاعرہ اس کو مستقل صفت نہیں کہتے؛ بلکہ اس
کو قدرت اور ارادہ کی طرف راجع کرتے ہیں، یعنی جب ارادے کا تعلق کسی چیز سے ہو تو قدرت نے اس کو
خارج میں ظاہر کیا اور وجود بخشنا، یہی اخراجِ تکوین ہے، اور یہ حادث ہے۔

اور ماترید یہ کہتے ہیں کہ صفتِ تکوین قدیم ہے؛ اس لیے کہ: القدرة: صفة مصححة للإيجاد
والإخراج. والإرادة: صفة مرجحة للإيجاد. یعنی قدرت ایسی صفت ہے جو ایجاد و اخراج کے لیے صحیح
ہے، اور ارادہ صفتِ مرتجہ لایجاد ہے اور یہ قدیم ہے۔ اور تکوین کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں: ”التکوین:
صفة مؤثرة في الإخراج والإيجاد“۔ اور اس کو قدیم کہتے ہیں۔

علمائے کرام نے ان صفاتِ سبعہ کے علاوہ جو الفاظ صفات کا حکم رکھتے ہیں ان کو بھی صفات میں شمار کیا
ہے، پھر ان میں یہ اختلاف ہے کہ ان میں تاویل کی جاسکتی ہے، یا نہیں؟

صفتِ باری تعالیٰ کا اشتقاق جائز ہے یا نہیں؟

علمائے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت مفرد کی شکل میں آئے تو اشتقاق جائز ہے، جیسے غفور سے غفر
اللہ، يغفر الله. اور اگر اللہ تعالیٰ کا اسم یا صفت جملے کی شکل میں یا نسبت کی صورت میں ظاہر ہو، تو اشتقاق جائز
نہیں، جیسے ﴿يُخَذِّعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾. (النساء: ۱۴۲)، ﴿وَمَكْرُؤًا وَمَكْرَ اللَّهُ﴾. (آل
عمران: ۵۴) یعنی اللہ تعالیٰ کو خادع یا ماکر کہنا جائز نہ ہوگا۔

صفاتِ تشابہات^(۱) کی تاویل کے بارے میں چند مذاہب:

(۱) معتزلہ اور معتزلہ: صفاتِ باری تعالیٰ کا انکار کرتے ہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۱۹۵)

(۲) مجسمہ اور مشبہہ: اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کو ثابت کرتے ہیں۔ (الفرق بین الفرق، ص ۲۱۴)

(۳) اہل السنۃ والجماعۃ ان فرقِ باطلہ کی تردید کرتے ہیں۔

اہل السنۃ والجماعۃ میں دو فریق پائے جاتے ہیں: (۱) مفوضہ (سلف)، (۲) مؤولہ (خلف)۔

(۱) مفوضہ: صفات کے حقیقی معنی لے کر تشبیہ سے انکار کرتے ہوئے اجمالی تاویل کرتے ہیں، جیسے ان کا

(۱) المتشابه لغة: اسم لكل ما لا يهتدي إليه الإنسان، والمراد هنا كل ما ورد في الكتاب أو السنة الصحيحة موهما
مماثلته تعالى للحوادث في شيء ما، وقامت الدلائل القاطعة على امتناع ظاهره في حق الله تعالى. (إتحاف الكائنات،

کہنا ہے: ”لہ ید و عین، ولكن لا کأیدینا ولا کأعیننا“۔ (الفتاوی السراجیہ، ص ۹۰۳)۔ یا پھر اللہ کے حوالے کرتے ہیں اور کما یلیق بشأنہ پراکتفا کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہمیں اس کے معنی ہی معلوم نہیں۔ اکثر صحابہ اور تابعین کا یہی مذہب ہے۔

(۲) مؤؤلہ: اشاعرہ، ماتریدیہ، امام غزالی، امام بیہقی اور علامہ ابن جوزی تاویل قریب کرتے ہیں، یعنی ایسی تاویل جو عربی لغت اور محاورے کے مطابق ہو، اور تاویل بعید سے احتراز کرتے ہیں۔ تاویل بعید: وہ ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہ کی گئی ہو۔

تاویل قریب: وہ ہے جس پر دلیل قائم ہو، اور الفاظ کے ساتھ مناسبت بھی پائی جائے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: ”مذہب جمہور السلف وبعض المتکلمین: الإیمان بحقیقتها علی ما یلیق بہ تعالیٰ، وأن ظاہرها المتعارف فی حقنا غیر مراد، ولا نتکلم فی تأویلها مع اعتقادنا تنزیہ اللہ سبحانہ عن سائر سمات الحدوث۔

والثانی مذہب اکثر المتکلمین وجماعة من السلف، وهو محکی عن مالک والأوزاعي: إنما يتأول علی ما یلیق بها بحسب بواطنها... یُعَلِّمُ أَنَّ المذهبین متفقان علی صرف تلك الظاهر کالمجيء والصورة والشخص والرجل والقدم والید... وغیر ذلك مما یفهمه ظاهرها لما یلزم علیه من محالات قطعية البطلان تستلزم أشياء یُحکَمُ بکفرها بالإجماع، فاضطرَّ ذلك جمیع الخلف والسلف إلى صرف اللفظ عن ظاهره، وإنما اختلفوا هل نصرفه عن ظاهره معتقدين اتصافه سبحانہ بما یلیق بجلاله وعظمته من غیر أن نُؤوِّلَ له بشيء آخر، وهو مذہب أكثر أهل السلف، وفيه تأویل إجمالی، أو مع تأویلہ بشيء آخر، وهو مذہب أكثر أهل الخلف، وهو تأویل تفصیلی... والحاصل أن السلف والخلف مؤوِّلون لإجماعهم علی صرف اللفظ عن ظاهره، ولكن تأویل السلف إجمالی نفویضهم إلى اللہ تعالیٰ، وتأویل الخلف تفصیلی لا یضطرارهم إليه لكثرة المبتدعین“۔ (مراجعة المفاتیح، باب التحریض علی قیام اللیل۔ وانظر: إشارات المرام، ۱۸۷، وحاشیة العلامة الکوثری علی دفع شبه التشبیہ، ص ۶۱)۔

وفي حاشیة شرح عقود رسم المفتی: ”واعلم أنه إذا ورد في كتاب أو سنة ما یوهم أنه تعالیٰ له وجه أو ید أو نحو ذلك فلا بد من تأویلہ بمعنی صرفه عن ظاهره وهذا محل وفاق عن السلف والخلف غاية الأمر أنهم اختلفوا فی تعیین المعنی المراد، السلف یقولون فی نحو قوله تعالیٰ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ﴾ وقوله تعالیٰ: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾: ليس له وجه

کو جہنا، ولا ید کیدنا، ولا یعلم المراد من ذلك إلا اللہ تعالیٰ۔ والخلف یعینونہ فیقولون فیما ذکر: لیس لہ وجہ کو جہنا ولا ید کیدنا، والمراد عن الوجه الذات الکریم، وعن الید القدرة۔ (حاشیہ شرح عقود رسم المفتی لمولانا مظفر حسین تحت قول الشامی: خالصاً لوجه الکریم)

وقال فی القول التمام: ”مذهب السلف: وهو إثبات ما أثبتہ اللہ لنفسہ، وأثبتہ لہ رسولہ صلی اللہ علیہ وسلم، فنثبت السمع والبصر والوجه والید والعین وغير ذلك مما ثبت مع تنزیہ اللہ تعالیٰ عن ظواہرہا المستحیلة، ونفی التجسیم قطعاً، ونفی الجوارح والأبعاض والأجزاء۔

ومذهب الخلف، ویسمى مذهب المؤولة: وهو صرف هذه الألفاظ عن ظواہرہا المستحیلة علی اللہ تعالیٰ، وحملہا علی معان لغویة صحیحة یقبلہا السیاق، ولا توهم النقص والتشبیہ۔“ (القول التمام، ص ۹۲)

اہل تاویل کی بیان کردہ یہ تاویلات احتمال کے درجے میں ہوتی ہیں، یقین کے درجے میں نہیں ہوتیں؛ چنانچہ امام قرطبی فرماتے ہیں: ”وقد عُرِفَ أنَّ مذهب السلف ترك التعرض مع قطعهم باستحالة ظواہرہا، فیقولون: أمرؤھا کما جاءت، وذهب بعضهم إلى إبداء تأویلاتہا وحملہا علی ما یصح حملہ فی اللسان علیہا من غیر قطع بتعین مجمل منها“۔ (الجامع لأحكام القرآن، آل عمران: ۷)

سلفی حضرات اس کے ظاہری معنی کو مانتے ہیں اور اس کی کیفیت سے لاعلمی ظاہر کرتے ہیں، مثلاً: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾۔ (الفتح: ۱۰) میں ید سے ید جارحہ (کام کرنے کا آلہ) مراد لیتے ہیں۔ اور ہم کہتے ہیں کہ نہ اس کی حقیقت اور معنی معلوم ہے اور نہ کیفیت، اور ید سے مراد وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی شایان شان ہو، جہاں تک ہماری عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی۔

قال فی الفقہ الأكبر: وله تعالیٰ ید ووجه ونفس بلا کیف۔ أي: بلا کیفیة وجارحة ولا مشابهة للمخلوقات۔ وفيہ إشارات: ...، الثانية: کون ما ذکر من المتشابهات محمولاً علی المعانی المجازیة بالتأویل الإجمالی۔ (إشارات المرام، ۱۸۶)

خلاصہ یہ ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ متشابہات جیسے ید اور وجہ وغیرہ سے ظاہری معنی ہاتھ اور چہرے کی نفی فرماتے ہیں اور ان کو اللہ کی صفات قرار دیتے ہیں اور ظاہری معنی کی نفی کرنا اسی کو تاویل اجمالی کہا جاتا ہے، پھر مفسرین ان صفات کی مراد کو کمایلیق بشأً نہ کہہ کر اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔ اور مؤولین، یعنی خلف ان کا ایسا معنی بیان کرتے ہیں، جو عربی لغت اور محاورے کے مطابق ہو اور اس پر دلیل بھی قائم ہو، اور ان کی یہ تاویل احتمال کے

درجے میں ہوتی ہے، جزم اور یقین کے ساتھ نہیں ہوتی ہے۔

جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ تاویل قریب صحیح ہے، اور تاویل بعید صحیح نہیں؛ چنانچہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں:

”نقول في الصفات المشككة: إنها حق وصدق على المعنى الذي أرادہ الله، ومن تأولها نظرنا، فإن كان تأويله قريباً على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه، وإن كان بعيداً توقفنا عنه، ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه. وما كان منها معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله: ﴿عَلَى مَا قَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ﴾ (زمر: ۵۶) فإن المراد به في استعمالهم الشائع حق الله، فلا يتوقف في حمله عليه. وكذا قوله صلى الله عليه: ”إن قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن“ فإن المراد به إرادة قلب بن آدم مصروفةً بقدرة الله وما يؤقعه فيه. وكذا قوله تعالى: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ﴾ (النحل: ۲۶) معناه خرب الله بنيانهم. وقوله: ﴿إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾ (الإنسان: ۹) معناه لأجل الله. وقس على ذلك“.

قال الحافظ ابن حجر: وهو تفصيل بالغ قل من تيقظ له. (فتح الباري ۱۳/۳۸۳)

مفتی تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ نے صفات متشابہات کے بارے میں اہل السنۃ والجماعۃ کے مذاہب کو مختصر عبارت میں مکملہ فتح الملہم میں یوں بیان فرمایا ہے: عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”قال العبد الضعیف عفا اللہ عنہ: إنما ذکر الإمام النووي رحمه الله تعالى مذهبين لعلماء أهل السنة في مثل هذه النصوص التي نسب فيها إلى الله تعالى الإصبع أو اليد أو الكف وغيرها، أولها مذهب التفويض، وهو مذهب جمهور المحدثين والسلف. والثاني: مذهب التأويل، وهو مذهب أكثر المتكلمين. وهناك مذهب ثالث ذهب إليه جماعة من السلف، واختاره الحافظ الذهبي والعلامة ابن تيمية وتلميذه ابن القيم رحمهم الله تعالى، وهو أن المراد من الإصبع معناها الحقيقي ولكنها صفة لله تعالى وليست جارحة، وليست مثل أصابع المخلوقات، بل کیفیتها مجهولة“.

وذكر العلامة ابن دقيق العيد رحمه الله وجهاً رابعاً، استحسنة كثير من العلماء قال: نقول في الصفات المشككة: إنها حق وصدق على المعنى الذي أرادہ الله... ”یہاں پر مفتی تقی عثمانی صاحب ابن دقیق العید کی مذکورہ عبارت ذکر کی ہے، اور پھر لکھتے ہیں: ”وهذه المذاهب الأربعة كلها

محتملة ذهب إلى کل واحد منها جماعات من العلماء المحققین، فإن المهم في العقيدة هو تنزيه الله تعالى عن التشبيه والتعطيل، وإن کل واحد من هذه المذاهب الأربعة جازم بذلك، والاختلاف بينها ليس اختلاف عقيدة، فإن العقيدة هي التنزيه عن التشبيه والتعطيل، وإنما هو اختلاف رأي في التعبير عن تلك العقيدة وتقييدها على النصوص، فليس شيء من هذه المذاهب باطلا محضاً أو ضلالاً صرفاً، وإن كانت المناظرات والمجادلات النظرية التي لم تنزل جارية بينها منذ قرون، ربما وقع فيها التهويل والغلو والإفراط من الجوانب المختلفة، وربما أدى بعضهم إلى التجاوز عن الاعتدال، ولكن الحق أن أصل الخلاف ليس إلا خلافاً اجتهادياً، نظير اختلاف الفقهاء في المسائل الفقهية المجتهد فيها، ولذلك ذهب إلى کل رأي من هذه الآراء الأربعة فحول من علماء الأمة المتمسكين بالكتاب والسنة الذين لا شك في كونهم من أهل الحق ومن أهل السنة والجماعة. ويبدو أن مذهب جمهور السلف هو التفويض، وهو الأسلم والأحوط، والأوفق بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾. وقد تكلمنا على هذه المسئلة بشيء من البسط في ما كتبناه حول "تفسير عثمانی"، وهو من جملة مقالاتنا العربية. (تكملة فتح الملهم ۴۹۲/۵-۴۹۳)

لیکن علامہ ابن تیمیہ کی بعض عبارات سے تشبیہ کی بواویر تجسیم کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے شرح حدیث النزول (ص ۸۰)، مجموع الفتاویٰ (۱۵۲/۴) اور بیان تلخیص الحمیة (۱۰۱/۱) پر لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم اور لیس بجسم کہنا بدعت ہے۔ اور منہاج السنة (۱۸۰/۱) میں ہے کہ اگر جسم سے مشارالیه اور مرئی ذات اور موصوف بالصفات مراد لیں تو اس معنی میں و لیس بجسم صحیح نہیں ہے۔ اور شرح حدیث النزول (۱۲۸/۱) میں لکھا ہے کہ سلف صالحین کے کلام میں مجسمہ اور اللہ تعالیٰ کی تجسیم کی مذمت وارد نہیں۔ اس کی مزید تفصیل شعر نمبر ۱۲: رَبُّ الْعَرْشِ فَوْقَ الْعَرْشِ لَكِنْ ☆ بَلَا وَصِفِ التَّمَكُّنِ وَاتِّصَالِ کے ذیل میں ملاحظہ کیجئے۔

علامہ محمد علاء الدین بن محمد امین عابدین شامی صفات متشابہات کی تاویل میں سلف اور خلف کے درمیان فرق کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”ومن هذا القبيل الإيمان بحقائق معاني ما ورد من الآيات والأحاديث المتشابهاة كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾. (طه: ۵) و ﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. (الفتح: ۱۰)

وقوله عليه السلام: ”ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا“. الحديث. (صحيح البخاري، رقم: ۱۱۴۵؛ صحيح مسلم، رقم: ۷۵۸)، مما ظاهره يفهم أن الله تعالى له مكان أو جَارِحَةٌ. فإن السلف كانوا يؤمنون بجميع ذلك على المعنى الذي أراد الله تعالى، وأراد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير أن تطالبهم أنفسهم بهم حقيقة شيء من ذلك حتى يطلعهم الله تعالى عليه.

وأما الخلف، فلما ظهرت البدع والضلالات ارتكبوا تأويل ذلك وصرفه عن ظاهره مخافة الكفر، فاختاروا بدعة التأويل على كُفْرِ الحمل على الظاهر، وقالوا: ﴿اَسْتَوَى﴾ بمعنى استولى، أو بمعنى استوى عنده خلق العرش وخلق البعوضة، أو استوى علمه بما في العرش وغيره، و﴿اليد﴾ بمعنى القدرة، و”النزول“ بمعنى نزول الرحمة، فمن يجد من نفسه قدرة على صنيع السلف فليمش على سنيهم، وإلا فليتبع الخلف وليحترز من المهالك“. (الهدية العلائية، ص ۲۷۹-۲۸۰. وراجع أيضاً: القول التمام. وإتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات. وأساس التقديس للرازي. ودفع شبه التشبيه.)

امام بیہقی رحمہ اللہ مذہب سلف کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”ثم المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكيف، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين.“

ثم قال بإسناده إلى الوليد بن مسلم قال: سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد رحمهم الله تعالى عن هذه الأحاديث فقال: أمروها كما جاءت بلا كيفية“. (الأسماء والصفات، ص ۱۱۶. وانظر: سير أعلام النبلاء ۸/۱۰۵).

حافظ ابن حجرؒ نے صفات متشابهات کے بارے میں تین مذاہب نقل فرمائے ہیں، پہلے مذہب میں سلف وخلف دونوں متفق ہیں، دوسرا مذہب خلف کا ہے، اور تیسرا سلف کا، پھر علامہ طیبیؒ سے سلف کے مذہب کی تائید نقل فرمائی ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں:

”ولأهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال: أحدها أنها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدي إليها العقل. والثاني: أن العين كناية عن صفة البصر، واليد كناية عن صفة القدرة، والوجه كناية عن صفة الوجود. والثالث: إمرارها على ما جاءت مفوضاً معناها إلى الله تعالى... قال الطيبي: هذا هو المذهب المعتمد، وبه يقول السلف

الصالح“۔ (فتح الباری ۱۳/۳۹۰۔ وانظر للمزید: القول التمام۔ وإتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات)۔

خلف کے تاویل کرنے کی وجہ:

جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے کہ سلف نے صفات متشابہات کی اجمالی تاویل کرتے ہوئے تفویض کے طریقے کو اختیار فرمایا ہے، جبکہ خلف لغت و محاورے کے مطابق ان صفات کے معانی بھی بیان کرتے ہیں، جسے تفصیلی تاویل بھی کہا جاسکتا ہے۔ خلف نے سلف کے خلاف یہ طریقہ کیوں اختیار کیا؟ ملا علی قاری رحمہ اللہ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں: ”ولم يريدوا بذلك (أي: بالتأويل التفصيلي) مخالفة السلف الصالح، معاذ الله أن يظن بهم ذلك، وإنما دعت الضرورة في أزمئتهم لذلك، لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من فرق الضلال، واستيلائهم على عقول العامة، فقصدوا بذلك ردّ عنهم وبطلان قولهم، ومن ثم اعتذر كثير منهم وقالوا: لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمنهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك“۔ (مرقاۃ المفاتیح، باب التعریض علی قیام اللیل)

وفي المنهاج القويم: ”ثم هو بعد ذلك مخير إن شاء أولها بنحو ما ذكرناه، وهي طريقة الخلف، وآثروها لكثرة المبتدعة القائلين بالجهة والجسمية وغيرهما، مما هو محال على الله تعالى“۔ (المنهاج القويم، ص ۱۴۴)

سلف و خلف کے معنی:

جو حضرات قرون ثلاثہ، یعنی صحابہ، تابعین، یا تبع تابعین کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں، ان کو سلف کہتے ہیں، اور جو حضرات ان کے بعد کے ہیں، اُن کو خلف کہتے ہیں۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ: پانچویں صدی ہجری تک کے لوگوں کو سلف اور پانچویں کے بعد کے لوگوں کو خلف کہا جاتا ہے۔

قال البيجوري: ”السلف: وهم من كانوا قبل الخمس مئة. وقيل: القرون الثلاثة: الصحابة والتابعون وأتباع التابعون. والخلف: من كانوا بعد الخمس مئة. وقيل: من بعد القرون الثلاثة“۔ (تحفة المريد، ص ۱۵۶)

وقال الذهبي: ”الحد الفاصل بين المتقدم والمتأخر هو رأس سنة ثلاث مئة“۔ (ميزان

وفي الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد (۲/۳۵۶): ”والمراد بالسلف القرون

الثلاثة“.

متشابہات میں علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ کا موقف:

متشابہات میں علامہ انور شاہ کشمیریؒ کا موقف جس کو ہم نے ترمیم و اضافے کے ساتھ تحریر کیا ہے:

حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ متشابہات خبریہ جن کی بکثرت اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت ہوئی ہے وہ تجلی مثالی پر محمول ہیں۔ بہت ساری نصوص میں اللہ تعالیٰ کے لیے عین، ید، قبضہ، قدم، اصابع، وجہ، ساق، صورت، آئینے سامنے بات کرنا، بیکین، حقو، ردار، ازار، صُحک، رُویّت، کُف، بصر، اِشراف من الفوق، اور کبھی ایک صورت میں کبھی دوسری صورت میں ظاہر ہونے کا ذکر ہے۔ یہ سب منسوب شدہ نعوت اللہ تعالیٰ کی ذات کا حصہ نہیں، وہ ان چیزوں سے پاک ہے، ہاں جس صورت مثالی میں ظہور فرمادے اس میں یہ نعوت ہیں، وہ اللہ تعالیٰ کی ذات نہیں۔ اس کی مثال قرآن کریم ہے، اس میں جو کلام نفسی ہے اس میں حدوث، ترتیب اور تقدیم و تاخیر نہیں، ہاں یہ کلام نفسی جب کلام لفظی کی شکل میں ظاہر ہو جاتا ہے تو اس میں یہ سب چیزیں ہیں، یا لائے کی اصل میں کوئی شکل و صورت نہیں؛ بلکہ ایک قوت ہے؛ لیکن ہمارے سامنے مختلف شکلوں میں ظاہر ہو جاتی ہے کبھی بلب، کبھی راڈ، سرخ، سفید، سبز وغیرہ شکلوں میں ظاہر جاتی ہے، یا جیسے روح کے لیے کوئی شکل نہیں؛ لیکن مختلف شکلوں میں ظاہر ہو جاتی ہے، پس یہ صورتیں اللہ تعالیٰ کی ذات نہیں؛ بلکہ مثال ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے مثل بمعنی شریک تو نہیں؛ لیکن مثال ہو سکتی ہے؛ کیونکہ مثل شریک فی الصفات کو کہتے ہیں اور مثال ما یوضح الشیء یعنی کسی شے کی وضاحت کرنے والے کو کہتے ہیں۔ امام غزالی کی طرف منسوب ایک رسالہ ”المضنون بہ علی غیر اہلہ“^(۱) میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مثال ہے اور مثل نہیں؛ ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾۔ (النور: ۳۵) سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے؛ چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات تک ہماری رسائی نہیں ہو سکتی تو

(۱) علامہ ابن تیمیہ نے اپنی کتابوں میں ”المضنون بہ علی غیر اہلہ“ کی نسبت امام غزالی کی طرف کی ہے؛ جبکہ امام ذہبی فرماتے ہیں: ”فأما کتاب ”المضنون بہ علی غیر اہل“ فمعاذ اللہ أن یكون له، شاهدت علی نسخة به بخط القاضي کمال الدین محمد بن عبد اللہ الشہر زوری أنه موضوع علی الغزالي، وأنه مخترع من کتاب ”مقاصد الفلاسفة“، وقد نقضه الرجل بکتاب ”التهاافت“۔ (سیر أعلام النبلاء ۳۲۹)

اور جمال الدین اسنوی نے الطبقات الشافعیہ میں لکھا ہے: ”وینسب إلیہ تصنیفان لیسا له، بل وضعا علیہ، وهما ”السر

المکتوم“، و”المضنون بہ علی غیر اہلہ“۔ (الطبقات الشافعیة للاسنوي ۱۱۲/۲)

دکتر مشہد العلاف نے اپنی کتاب ”کتاب الإمام الغزالي الثابت منها والمنحول“ میں امام غزالی کی طرف ”المضنون بہ علی غیر اہلہ“ کی نسبت کے غلط ہونے پر تفصیل سے بحث کی ہے اور امام غزالی کی طرف اس کتاب کی نسبت صحیح نہ ہونے پر دلائل ذکر کیے ہیں۔

مثال سے کچھ وضاحت ہو جاتی ہے۔ حافظ شیرازی کہتے ہیں:

زسرغیب کس آگاہ نیست قصہ مہ خوان * کدام محرم دل رہ دریں حرم دارو

تو دل میں تو آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا * بس جان گیا میں تری پہچان یہی ہے

حضرت شاہ صاحب کی اس تقریر سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ بھی باقی رہتی ہے اور احادیث کی تاویلات اور تضعیف سے بھی آدمی محفوظ رہ جاتا ہے۔ ہمارے دوسرے بزرگ علامہ کوثری رحمہ اللہ بظاہر اس تجلی والی صورت سے موافق نظر نہیں آتے جیسا کہ الأسماء والصفات للبيهقي کی تعلیقات، ص ۲۸۱ وغیرہ سے پتا چلتا ہے۔

تجلی مثالی کی ایک شکل اللہ تعالیٰ کا خواب میں دیکھنا ہے جس کے بہت سارے اکابر قائل ہیں، وہ بھی تجلی مثالی پر محمول ہے۔ تجلی ظہور اشئ فی المرتبة الثانیہ کو کہتے ہیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کی تجلی مثالی کا مشاہدہ درخت کی آگ کی صورت میں فرمایا تھا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات نہ درخت ہے اور نہ آگ؛ لیکن یہ مثالی تجلی تھی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى. فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى. إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (ط: ۹-۱۱)

صورتِ مثالی کی تعریف:

کوئی ذات باوجود بقا اپنی حالت و صفت کے کسی دوسری صورت میں ظہور کرے اس کو تمثیل کہتے ہیں اور اس دوسری صورت کو صورتِ مثالی کہتے ہیں۔ خواب و مکاشفات میں تو اکثر اشیاء متمثل ہوتی ہیں اور خرق عادت کے طور پر کبھی بیداری میں بھی تمثیل ہوتا ہے۔ (التلخیص عن مہمات التصوف، ص ۳۱۶)

سورتِ قصص میں ہے: ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (القصص: ۳۰)

ان آیتوں سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی تجلی شجرہ ناری کی صورت میں ظاہر ہوئی۔

موسیٰ علیہ السلام نے جب اللہ تعالیٰ کی رویت کا سوال کیا تو وہاں بھی پہاڑ پر تجلی الہی ظاہر ہوئی اور پہاڑ ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ (الأعراف: ۱۴۳)

فقہانے لکھا ہے کہ خواب میں رویتِ باری تعالیٰ ہو سکتی ہے اور یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے۔ مقدمہ شامی (ص ۵۱) میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اللہ تعالیٰ کی ننانوے مرتبہ زیارت کی اور کہا اگر سویں مرتبہ زیارت نصیب ہوئی تو سوال کروں گا کہ کس عمل سے قیامت کے دن عذاب خداوندی سے نجات مل سکتی ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ بھی عالم بیداری میں انکشاف کے قائل ہیں، جیسے علامہ سیوطیؒ وغیرہ عالم یقظۃ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت کے قائل ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: ”وقد انكشف لكثير من الناس ذلك حتى سمعوا صوت المعدنين في قبورهم“۔ (مجموع الفتاوى ۴/ ۲۹۶)۔

الوصية الكبرى میں لکھتے ہیں: ”وقد يحصل لبعض الناس في اليقظة أيضًا من الرؤيا نظير ما يحصل للنائم في المنام، فيرى بقلبه مثل ما يرى النائم“۔ (الوصية الكبرى، ص ۲۷)

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رویت آپ صلی اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد نیند اور حالت خواب میں تو بالاتفاق ثابت ہے۔ قاضی عیاض نے شرح مسلم میں لکھا ہے: ”ولم يختلف العلماء في جواز صحة رؤية الله في المنام“۔ (إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ۷/ ۱۱۲)۔ وانظر: حاشية صحيح البخاري للشيخ أحمد علي السهاري ۲/ ۱۰۳۶، ط: قديمي كتب خانہ، کراتشي) اور یہ رویت مثالی ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت منامی بھی رویت مثالی ہے۔ حضرت مولانا عبد الغنی مجددی رحمہ اللہ نے سنن ابن ماجہ کے حاشیہ میں امام غزالی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ تعالیٰ کی رویت منامی کے بارے میں نقل کیا: ”وقال الغزالي: لا يريد أنه رأى جسمي، بل رأى مثالا صار آلة يتأدى بها معنى في نفسي إليه، وصار وسيلة بيني وبينه في تعريف الحق إياه، بل البدن في اليقظة أيضًا ليس إلا آلة النفس، وكذا من رأى الله بمثال محسوس من نور يكون ذلك صادقًا وواسطة في التعريف، فيقول الرائي: رأيت الله تعالى، لا بمعنى رأيت ذاته“۔ (حاشية سنن ابن ماجه بحواله مولانا فخر الحسن، ص ۲۷۹ للشيخ عبد الغني مجدي رحمه الله، ط: قديمي كتب خانہ، کراتشي)۔

البتہ حالت بیداری میں رویت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں روایات میں اشارہ ملتا ہے اور بعض ثقہ علما کے اقوال سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے؛ لیکن ابن تیمیہؒ حالت یقظۃ کی رویت کا انکار کرتے ہیں۔ امام سیوطیؒ کے بارے میں آتا ہے کہ ان کو حالت بیداری میں ۲۲ مرتبہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی۔ علامہ سیوطیؒ کے پاس ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ آپ بادشاہ کے حضور میرے فلاں کام کے لیے سفارش کر دیجئے، تو علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ میں سفارش نہیں کر سکتا؛ اس لیے کہ اگر بادشاہ کا قرب حاصل ہو جائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت منقطع ہو جائے گی۔ امام سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں ”تنوير الحلك في رؤية النبي والملك“ نامی ایک رسالہ بھی لکھا۔

رویت باری تعالیٰ اور رویت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق تفصیل کے لیے شعر نمبر ۲۰، اور ۲۱ ملاحظہ فرمائیں۔ یہ مسئلہ شاہ صاحب کی فیض الباری کی کتاب الاستیذان میں (۴/ ۴۰۳-۴۰۹) مولانا بدر عالم رحمہ اللہ کی

تعلیقات کے ساتھ مذکور ہے۔ ہم نے ترمیم اور بہت سارا اضافہ کر کے اس کو لکھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

صفات متشابہات سے متعلق سلفی حضرات اور غیر مقلدین کا عقیدہ:

سلفی حضرات متشابہات کے ظاہری معنی لیتے ہیں، یعنی جس طرح انسان کے اعضاء و جوارح ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بھی حقیقی ہاتھ پاؤں، انگلیاں، کان اور چہرہ ہے، اللہ تعالیٰ کے یہ اعضاء ہمیشہ ہمیشہ سے ہیں؛ البتہ ان اعضاء کی کیفیت یعنی شکل و صورت نامعلوم ہے؛ لیکن سلفی حضرات ان کو اعضاء نہیں؛ بلکہ صفات کہتے ہیں؛ چنانچہ محمد بن غلیل حسن ہر اس فرماتے ہیں:

”و کیف یتأتی حمل الید علی القدرة أو النعمة مع ما ورد من إثبات الكف والأصابع واليمين والشمال والقبض والبسط وغير ذلك، ممّا لا یكون إلا للید الحقیقیّة“۔ (شرح العقیدة

الواسطیة، للہرّاس، ص ۶۲)

اور محمد بن صالح العثیمین فرماتے ہیں:

”فالصفات الذاتية هي التي لم یزل ولا یزال متصفاً بها، وهي نوعان: معنوية وخبرية، فالمعنوية مثل الحياة والعلم والقدرة والحكم وما أشبه ذلك، وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر. والخبرية مثل الیدين والوجه والعینین... وما أشبه ذلك مما سماه، نظيره أبعاد وأجزاء لنا. فالله تعالى لم یزل له یدان ووجه وعینان لم یحدث له شيء من ذلك بعد أن لم یکن، ولن ینفك عن شيء منه“۔ (شرح العقیدة الواسطیة، للعثیمین ۷۸/۱)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وبیان هذا أن صفاتنا منها ما هي أعیان وأجسام، وهي أبعاد لنا كالوجه والید، ومنها ما هي معان وأعراض، وهي قائمة بنا، كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة، ثم من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير، لم یقل المسلمون أن ظاهر هذا غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا، فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه، لم یوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا؛ بل صفة الموصوف تناسبه. فإذا كانت نفسه المقدسة لیست مثل ذوات المخلوقین، فصفاته كذاته لیست مثل صفات المخلوقین“۔ (التدمرية، ص ۷۷۔ ومثله في الفتاوى الحمویة الكبرى، ص ۵۳۱، و ص ۴۵۲۔ وانظر: مجموع الفتاوى ۵/۲ و ۳۵۲۔ وشرح حديث النزول، ص ۲۴۔ ومنهاج السنة ۲/۱۱۵۔ وشرح العقیدة الواسطیة، للعثیمین، ص ۲۶۰ و ۲۶۲۔ سلفی عقائد اور صفات متشابہات، ص ۱۵۹۔ و سیاتی المزید إن شاء الله تحت قول الناظم: ”ورب العرش فوق العرش...“۔

وقال في ”درء تعارض العقل والنقل“: ”والآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله، إنما نفى عن غيرها علم تأويلها، لا علم تفسيرها ومعناها“ (درء تعارض العقل والنقل ۱/ ۲۷۸)

علامہ کوثری السیف الصقل کے حاشیہ میں فرماتے ہیں:

”قد يقع في كلامهما (أي: ابن القيم وابن تيمية) ذكر الوجه والعين واليد وغيرها بأنها صفات، لكن السياق والسباق في كلامهما يناديان أنهما أرادا بها أجزاء الذات لا المعاني القائمة بالله سبحانه، كما يقول السلف، واصطلحا في الصفة على معنى يجامع الجزء على خلاف المعروف بين أهل العلم، وإلا لما بقي وجه لتشدهما ضد أهل الحق، وشيخ الناظم (أي: ابن تيمية) يقول في الأجوبة المصرية: ”إن الله يقبض السموات والأرض باليدين اللتين هما اليدان“. فماذا يجدى بعد هذا التصريح أن يسميها صفات؟ والله سبحانه هو الهادي“. (حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقل، ص ۱۶۷-۱۶۸)

وقال الإمام بدر الدين بن جماعة: ”ومن انتحل قول السلف وقال بتشبيهه، أو تكيفه، أو حمل اللفظ على ظاهره مما يتعالى الله عنه من صفات المحدثين، فهو كاذب في انتحاله، بريء من قول السلف واعتداله“۔ (إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التأويل، ص ۹۳)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ حضرت ابو ہریرہ ؓ کی حدیث: ”من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب - ولا يقبل الله إلا الطيب - فإن الله تقبله بيمينه“۔ الحديث۔ کے تحت قاضی عیاض سے نقل کرتے ہیں: ”وقال عياض: لما كان الشيء الذي يُرْتَضَى يُتَلَقَّى باليمين ويُؤْخَذُ بها استعمل في مثل هذا واستُعير للقبول لقول القائل ”تلقاها عرابة باليمين“ أي: هو مؤهلٌ للمجد والشرف، وليس المراد بها الجارحة“۔ (فتح الباري ۳/ ۲۸۰)۔

عبداللہ بن باز فتح الباری کے حاشیہ میں لفظ جارحہ پر تعلق میں لکھتے ہیں: ”هذه التأويلات ليس لها وجه، والصواب إجراء الحديث على ظاهره، وليس في ذلك بحمد الله محذور عند أهل السنة والجماعة؛ لأن عقيدتهم الإيمان بما جاء في الكتاب والسنة الصحيحة من أسماء الله سبحانه وصفاته وإثبات ذلك على وجه الكمال، مع تنزيهه تعالى عن مشابهة المخلوقات“۔ (تعلیق فتح الباری ۳/ ۲۸۰۔ وانظر العقيدة الصحيحة وما يضادها، ص ۱۲-۱۳)

شیخ علامہ عثیمین نے شرح قصیدہ نونیہ میں لکھا ہے کہ ابن القیم کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان

اعضا: وجہ، ید، عین، ساق، قدم وغیرہ سے پاک ہیں؛ لیکن ہم ابن قیم کے بارے میں اچھی طرح جانتے ہیں کہ وہ چہرہ، ہاتھ وغیرہ کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرتے ہیں؛ اس لیے ابن قیم کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ وہ اعضا کی نفی نہیں کرتے؛ بلکہ اعضا کی ان خاصیات کی نفی کرتے ہیں جو انسان میں پائی جاتی ہیں، مثلاً یہ کہ وہ انسان کے جسم سے جدا ہو جاتے ہیں، اللہ تعالیٰ سے جدا نہیں ہوتے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”إنه (أي: ابن القيم) ما نفى هذا عن الله، وإنما أراد خصائص هذه الأعضاء بالنسبة إلى الإنسان يجوز أن تنفصل من جسمه وأن لا تنفصل، لكن اليد بالنسبة لله عز وجل، والساق والقدم والعين، هل يجوز أن يكون فيها هذا أو لا؟ لا يجوز أبداً“. (شرح القصيدة النونية، للشيخ العثيمين ۳/۴۵)

آگے علامہ ابن تیمیہ کی دقت تعبیر کی تعریف کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اعضا کو اعضا نہیں؛ بلکہ صفات کہیں گے۔ ”وما سماها أعضاء بالنسبة إليه مثل اليد سماها بالنسبة لنا عضو من الأعضاء، لكن بالنسبة لله لا تقول هي عضو من أعضاء الله، حاش وكلا ولا بعض منه، ولا جزء منه، إنما تقول: هي صفات ثابتة لله عز وجل“۔ الخ۔ (شرح القصيدة النونية للعثيمين ۳/۴۵)

نیز علامہ عثیمین شرح عقیدہ واسطیہ میں لکھتے ہیں کہ: ہم ان کو اجزا نہیں کہتے؛ اس لیے کہ یہ لفظ وارد نہیں اور اس لیے کہ کل بغیر جز کے باقی رہتا ہے اور جز الگ ہو سکتا ہے، اور یہ صفات الگ نہیں ہو سکتیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

”ولا نقول أجزاء وأعضاء، بل نتحاشى هذا اللفظ، لكن مسماهما لنا أجزاء وأعضاء؛ لأن الجزء والبعض ما جاز انفصاله عن الكل، فالرب عز وجل لا يتصور أن شيئاً من هذه الصفات التي وصف بها نفسه كاليدان تزول أبداً؛ لأنه موصوف بها أزلاً وأبداً، ولهذا لا نقول إنه أبعاد وأجزاء“۔ (شرح العقيدة الواسطية ۱/۱۱۸)

نیز شیخ عثیمین کہتے ہیں: ”والوجه معناه معلوم، لكن كلفته مجهولة، لا نعلم كيف وجه الله عز وجل، كسائر صفاته“۔ (شرح العقيدة الواسطية، للعثيمين ۱/۲۸۳)

نیز شیخ عثیمین ارشاد باری تعالیٰ: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي﴾ (ص: ۷۵) کے تحت فرماتے ہیں: ”فیہا: إثبات الیدين لله سبحانه وتعالى، الیدين اللتين بهما يفعل الخلق“۔ (مجموع فتاوی و رسائل

علامہ خلیل ہر اس اور علامہ عثیمین دونوں نے عقیدہ واسطیہ کی شرحیں لکھی ہیں اور دونوں نے سلفیوں کا عقیدہ کھل کر بیان کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جو اعضا بیان کئے گئے ہیں اس کے حقیقی معنی

مراد ہیں؛ لیکن اعضا اور اعضاء کے الفاظ استعمال نہ کئے جائیں۔

مفتی عبدالواحد صاحب تحریر فرماتے ہیں: ”سلفیوں کا عقیدہ ہے کہ جیسے انسان کے اعضا و جوارح ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بھی حقیقی ہاتھ، پاؤں، انگلیاں، آنکھیں، کان اور چہرہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے یہ اعضا ہمیشہ ہمیشہ سے ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنے ہاتھ پاؤں سے عمل کرتے ہیں، اپنے کان سے سنتے ہیں، اور اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں؛ البتہ ان اعضا کی کیفیت یعنی شکل و صورت نامعلوم ہے۔ سلفی حضرات ان اعضا کو اعضا نہیں کہتے، صفات ذاتیہ کہتے ہیں۔“ (سلفی عقائد اور صفات متشابہات، ص ۷۹)

شیخ عثیمین فرماتے ہیں: ”الصفات الذاتية... نوعان: معنویة، وخبریة...، والخبریة: مثل الیدین والوجه والعینین... وما أشبه ذلك مما سماه نظيره أبعاد وأجزاء لنا. فالله تعالى لم يزل له يدان ووجه وعینان لم يحدث له شيء من ذلك بعد أن لم يكن، ولن ينفك عن شيء منه.“ (شرح العقيدة الواسطية للعثيمين ۷۸/۱)

شیخ عثیمین دوسری جگہ آیت کریمہ ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ کے تحت لکھتے ہیں: ”فيها إثبات الیدین لله سبحانه وتعالى، الیدین اللتين بهما يفعل كالخلق هنا. الیدین اللتين بهما يقبض: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾ (الزمر: ۶۷). وبهما يأخذ، فإن الله تعالى يأخذ الصدقة فيربها كما يربي الإنسان فلوله. وقوله: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فيها أيضًا تشريف لآدم عليه الصلاة والسلام حيث خلقه الله تعالى بيده. قال أهل العلم: وكتب الله التوراة بيده، وغرس جنة عدن بيده، فهذه ثلاثة أشياء كلها كانت بيد الله.“ (شرح العقيدة الواسطية ۲۹۱/۱-۲۹۲)

ید اور رجل کا ترجمہ ہاتھ اور پیر کے ساتھ:

بعض حضرات ید اور رجل وغیرہ کا ترجمہ ہاتھ اور پیر کے ساتھ ممنوع سمجھتے ہیں؛ لیکن ہمارے اکابر و مشائخ اس کو جائز سمجھتے ہیں؛ البتہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ سے آلہ جارحہ یعنی کام کرنے کا آلہ مراد نہیں؛ بلکہ ہاتھ کی حقیقت اور معنی کچھ اور ہے، جس تک ہماری عقل نہیں پہنچ سکتی۔ حضرت مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ علامہ انور شاہ کشمیریؒ سے معارف السنن میں نقل فرماتے ہیں: قال الشيخ: يتوهم من ”جامع الفصولين“ وهو كتاب معتبر من معتبرات الفقہ الحنفی، أنه لا يجوز ترجمة المتشابهات الواردة في صفات الله ترجمة لغوية بغير العربية.

قال الرافق: لعله يشير إلى ما يستفاد مما ذكره في الباب الثامن والثلاثين في الكلمات

الكفرية، قال في (۲-۲۱۶): قال: ”دست خدای دراز است“ (أي: يد الله طويلة) كفر، قيل: لو عني به الجارحة، لا لو عني القدرة.

قال الشيخ: والذي يظهر عندي أن يكون النهي عن تفسيره، دون ترجمته اللغوية.

(معارف السنن ۴/۱۵۶)

وقال في العرف الشذي: ”ويتوهم من جامع الفصولين - وهو من معتبراتنا - النهي عن الترجمة اللغوية أيضًا للمتشابهات، لكن قريحتي تحكم أن النهي عنه تفسيرها، لا ترجمتها تحت الألفاظ من الحقو، واليد، والوجه، وغيرهما“. (العرف الشذي ۱/۴۹۵)

قرآن کریم میں جہاں کہیں یہ کالفاظ آیا ہے ہمارے اکابر نے اس کا ترجمہ ہاتھ سے کیا ہے، مثلاً: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. (الفتح: ۱۰) کا ترجمہ شاہ عبدالقادر بن شاہ ولی اللہ رحمہما اللہ نے موضح القرآن میں ان الفاظ میں کیا ہے: ”ہاتھ اللہ کا ہے اوپر ہاتھ ان کے“۔ نیز یہی ترجمہ شاہ رفیع الدین صاحب نے بھی کیا ہے۔ اور حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے: ”اللہ کا ہاتھ ہے اوپر ان کے ہاتھ کے“، اور مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بیان القرآن میں ”خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے“ سے ترجمہ کیا ہے۔

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ: ﴿بَلْ يَدُهُ مَبْسُوتَتُن﴾. (المائدة: ۶۴) کا ترجمہ حضرت شاہ عبدالقادر اور شاہ رفیع الدین صاحب نے ان الفاظ میں کیا ہے: ”بلکہ دونوں ہاتھ اس کے کشادہ ہیں“۔ اور حضرت شیخ الہند نے: ”بلکہ اس کے تو دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں“۔ اور مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ: ”بلکہ ان کے تو دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں“ سے ترجمہ کیا ہے۔

بعض حضرات کو اشارات المرام کی عبارت سے شبہ ہوتا ہے کہ صفات متشابہات میں سے لفظ ”ید“ کا غیر عربی میں ترجمہ درست نہیں؛ البتہ دیگر صفات متشابہات کا ترجمہ درست ہے۔ اشارات المرام کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”وفسروا بالفارسية ما ورد في الشرع بالعربية من متشابہات صفات الباري تعالى، فجائز القول به لمن عرف وجه إطلاقهم ولم يشبهه، كما أفصح عنه بقوله ذكر اليد لا يجوز بالفارسية، ويجوز أن يقول بروي خدا بلا تشبيه“.

چند سطروں کے بعد مزید لکھتے ہیں: ”ومنها ما قيل: إنه لا يجوز إطلاق اليد بالفارسية لكونه نصًا في إثبات العضو لعدم استعمالهم إياه على وجه الاستعارة، بخلاف إطلاق الوجه بالفارسية لاستعمالهم إياه على وجه الاستعارة بمعنى الوجود“. (إشارات المرام ۱۹۰۲-۱۹۱)

یعنی دست کا استعمال آلہ جارحہ میں ہوتا ہے۔

لیکن یہ بات اس لیے درست نہیں معلوم ہوتی ہے کہ لفظ ”ید“ کا ترجمہ فارسی میں ”دست“ ہے، اور غیاث اللغات میں دست کے معروف معنی کے علاوہ آٹھ مزید معانی لکھے ہیں، جن میں سے ایک معنی قدرت بھی ہے؛ اس لیے یہ کہنا کہ فارسی میں لفظ ”ید“ کا اطلاق اثبات عضو میں نص ہے، صحیح نہیں، اور نہ ہی صفات متشابہات میں سے لفظ ”ید“ کے ترجمے کے عدم جواز کی تخصیص درست ہے۔

لہ یدٌ لا کأیدینا کہنا جائز ہے:

نیز بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ نہ کہا جائے ”لہ ید لا کأیدینا، وعین لا کأعیننا“؛ جبکہ فقہا اور متکلمین سے یہ الفاظ ثابت ہیں، فتاویٰ سراجیہ کے مصنف جو بدر الامالی کے بھی مصنف ہیں اور علم کلام میں ماہر و متخص ہیں، وہ فرماتے ہیں: ”اللہ تعالیٰ موصوف بصفات الکمال، ویوصف بأن لہ یدًا وعینًا، ولکن لا کأیدینا ولا کأعیننا، ولا نشتغل بالکیفۃ“۔ (کتاب الکراہیۃ، باب المسائل الاعتقادیۃ، ص ۳۰۹)

نیز یہ بھی فقہا اور متکلمین سے منقول ہے: ”ولہ ای للہ سبحانہ ید ووجہ ونفس، ای کما یلیق بذاتہ وصفاتہ“۔ (شرح الفقہ الأكبر للملا علی القاری، ص ۳۶)

جب ہم کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے اور کلام، اللہ کی صفت ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ کیا قرآن میں تاویل کی جاسکتی ہے، یا نہیں؟ ہاں تاویل ہوتی رہتی ہے۔ اور جب آیات قرآنی میں تاویل کی جاسکتی ہے، تو پھر دوسری صفات میں کیوں نہیں کی جاسکتی؟

تاویل کے متعدد معانی:

(۱) صرف الکلام من الظاہر الی خلاف الظاہر لوجود القرینۃ۔ یعنی قرینے کی بنا پر کلام کو اس کے ظاہری معنی سے خلاف ظاہر کی طرف پھیرنا۔
(۲) تفسیر۔

(۳) بیان حقیقت، جیسے: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ﴾۔ (یوسف: ۱۰۰) یعنی یہ میرے خواب کی تعبیر ہے۔

قرآن وحدیث سے تاویل کی چند مثالیں:

(۱) ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾۔ (المائدة: ۶)۔ ”الغائط“ کے لغوی معنی پست اور نشیب میں واقع زمین کے ہیں؛ لہذا معنی یہ ہوئے کہ جو تم میں سے نشیب والی زمین سے لوٹ کر آئے اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے؛ جبکہ اس معنی کا کوئی بھی قائل نہیں، اور بالاتفاق اس سے قضائے حاجت مراد ہے۔

حضرت سعید بن جبیرؓ نے حضرت ابن عباسؓ سے ﴿أَوَلَمْ تَسْتُمِ النِّسَاءَ﴾ کے بارے میں دریافت کیا کہ موالی (غیر عرب) اور عرب کا اختلاف ہے، موالی کہتے ہیں کہ اس سے مس بالید مراد ہے، اور عرب کہتے ہیں کہ اس سے مراد جماع ہے۔ تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا: ”غُلِبَتِ المَوَالِي“۔ موالی ہار گئے۔ اس سے مراد جماع ہے۔ (السنن الکبریٰ للبیہقی، باب الوضوء من الملامسة (۱/۱۲۵)۔ وسنن سعید بن منصور، رقم: ۶۲۰)۔

(۲) ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ (الحجرات: ۱۵)۔ اس کی تاویل یہ ہے کہ مؤمن سے کامل مؤمن مراد ہے۔
(۳) ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ (المؤمنون: ۱)۔ سے بھی کامل مؤمنین مراد ہیں۔

(۴) ﴿إِنْ تَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرْكُمْ﴾ (محمد: ۷)۔ اگر کوئی ظاہری معنی قصداً مراد لے، تو کفر لازم آتا ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی کی مدد کی ضرورت نہیں، نہ وہ کسی کا محتاج ہے۔ تاویل یہ ہے کہ اللہ کے دین کی مدد مراد ہے۔

(۵) ”لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ“۔ (صحیح البخاری، باب التَّهْنِي بِغَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهِ، رقم: ۲۴۷۵) تاویل یہ کہ ایمان کا نور نہیں رہتا۔

(۶) ”سَبَابُ الْمُسْلِمِ فَسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ“۔ (صحیح البخاری، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر، رقم: ۴۸)۔ یہ حکم اس کو حلال سمجھنے کی صورت میں ہے، یا کفر لغوی، یعنی کفرانِ نعمت مراد ہے۔
(۷) ”وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهُ لَا يُؤْمِنُ“۔ (صحیح البخاری، باب إثم من لا يأمن جاره بواقفه، رقم: ۶۰۱۶) تاویل یہ ہے کہ مؤمن کامل نہیں۔

(۸) ﴿مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ﴾ (بنی اسرائیل: ۷۲)۔ میں اگر تاویل نہ کریں تو معنی یہ ہوگا کہ دنیا کے یہ سب نابینا حضرات آخرت میں بھی اندھے اٹھائے جائیں گے۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ جن کو سلفی حضرات اپنا مقتدی تسلیم کرتے ہیں، صفات کے معاملے میں منکرین تاویل کے نمائندے سمجھے جاتے ہیں، وہ بھی کبھی کبھی تاویل پر اتر آتے ہیں۔

(۹) حدیث میں آتا ہے: ”الرَّكْنُ يَعْنِي الْحَجَرُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ، يَصَافِحُ بِهَا خَلْقَهُ مَصَافِحَةَ الرَّجُلِ أَخَاهُ“۔ (مصنف عبد الرزاق، رقم: ۸۹۱۹۔ وأخبار مكة للفاكهي ۱/۳۲۴)

یہ حدیث حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے موقوفاً صحیح ہے؛ البتہ مرفوعاً ضعیف ہے۔ اس حدیث کو ابن تیمیہ رحمہ اللہ علامہ آلوسی اور بعض دوسرے حضرات نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: ”الحجر الأسود یمین اللہ فی الأرض، فَمَنْ صَافَحَهُ وَقَبْلَهُ فَكَأَنَّمَا صَافَحَ اللَّهَ وَقَبْلَ یمینہ“۔ (مجموع الفتاویٰ ۶/۳۹۷: روح المعانی، طہ: ۱۶)؛ لیکن یہ الفاظ حدیث کی کتابوں میں نہیں مل سکے، ممکن ہے کہ روایت بالمعنی ہو۔

امام بیہقی نے اس حدیث کو حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے: ”یأت الرکن یموم القیامة... وهو یمین اللہ الی یصافح بها خلقه“۔ (الأسماء والصفات للبیہقی، ص ۳۱۵۔ اس روایت کی مزید تحقیق کے لیے دیکھئے: تنبیہ القارئ لتقویۃ ما ضعفه الألبانی ۱/۱۴۶)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: یہ تعظیم و اکرام کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح بڑے آدمیوں کے ہاتھ کا بوسہ لیا جاتا ہے، اسی طرح اکراماً اس کا بھی بوسہ لیا جاتا ہے۔ اور جو حجر اسود کا اکرام کرے تو گویا اس نے اللہ تعالیٰ کا اکرام کیا۔ آپ نے اس کو مجاز پر محمول کیا ہے، یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ کا ایک ہاتھ ہے اور وہ حجر اسود ہے؛ بلکہ اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

(۱۰) ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾۔ (الفجر: ۲۲)۔ سے مراد قدرت کا ظہور ہے۔ (حاشیہ

الکوثری علی السیف الصقل، ص ۱۳۷)

(۱۱) حدیث میں آتا ہے: ”تأتي سورة البقرة وسورة الملك“۔ مراد ایتیان سے ایتیان الثواب

ہے۔ (الأسماء والصفات للبیہقی ص ۹۔ الفصل فی الملل والأهوال والنحل ۱/۹۶)

اور مقوضہ کے بڑے بڑے ائمہ کرام، جیسے ابن حزم ظاہری وغیرہ بھی تاویل سے کام لیتے ہیں، جیسے جیون و سیون اور نیل و فرات کے بارے میں آتا ہے کہ یہ جنت کی نہریں ہیں۔

(۱۲) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”سَيِّحَانٌ وَجِيحَانٌ،

وَالْفُرَاتُ وَالنَّيْلُ كُلٌّ مِنْ أَنْهَارِ الْجَنَّةِ“۔ (صحیح مسلم، باب ما فی الدنیا من أنهار الجنة، رقم: ۲۸۳۹)

اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ جنت کا مطلب یہ ہے کہ برکت والا پانی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: ”هذا يوم

الجنة“ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ انتہائی خوشگوار اور اچھا دن ہے۔ (انظر: حاشیہ دفع شبه التشبیہ للکوثری، ص ۳۷۹)۔

(۱۳) ”إن الله ينزل كل ليلة“۔ (موطأ الإمام مالک، رقم: ۶۱۹) امام مالک رحمہ اللہ اس کا مطلب

بیان کرتے ہیں: ”ينزل أمره“۔ (الاستذکار ۲/۵۲۹)

مؤولہ قرآن وحدیث کے اصولوں کی روشنی میں تاویل قریب کرتے ہیں۔ ایسی کوئی تاویل نہیں کرتے جو

اصول شرع کے اور دین کے بنیادی عقائد کے خلاف ہو۔ سلف اور خلف دونوں کا مقصد تعطیل اور تشبیہ کی نفی ہے؛

اس لیے ایسی تاویل میں نہ ممانعت ہے، نہ خرابی۔ سلف میں اس جانب اتنا انہماک نہ تھا، تو اپنے زمانے کے اعتبار سے بعض مرتبہ تاویلات کیس اور تفویض زیادہ کی؛ لیکن بعد والوں میں عقلیت غالب آئی، تو انہوں نے اپنے حالات اور زمانے کے مطابق تاویلیں کیں۔

سلفی حضرات بھی تاویل کرتے ہیں:

(۱) ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (فصلت: ۵۴) اے علمہ لکل شیء محیط یعنی علم کے اعتبار سے محیط

ہے۔

(۲) ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرُكُمْ﴾ (الأنعام: ۳) اے فی السماوات و فی الارض بعلمہ۔

(۳) ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ۴) اے علمہ۔ یعنی اپنے علم کے اعتبار سے تمہارے ساتھ

ہے۔

(۴) ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ۱۶) یعنی علم اور قدرت کے اعتبار سے شہرہ رگ سے بھی

زیادہ قریب ہے۔

(۵) ”إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَسْطُرُ يَدَهُ بِاللَّيْلِ لِيَتُوبَ مُسِيءُ النَّهَارِ“ (صحیح مسلم، باب قبول التوبة من

الذنوب وإن تكررت، رقم: ۲۷۵۹) یہ سے مراد اللہ کی رحمت ہے۔

(۶) ﴿فَإَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ۱۱۵) وجہ کی تاویل علم اور قدرت سے کرتے ہیں۔

بعض اوقات تاویل کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہوتا:

سلفی حضرات اگر تاویل نہ کریں تو یہ ہوگا کہ:

﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ۱۰) سے اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ہاتھ ثابت ہوگا۔

﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (المائدة: ۶۴) سے اللہ تعالیٰ کے لیے دو ہاتھ ثابت ہوں گے۔

﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾ (یس: ۷۱) سے اللہ تعالیٰ کے لیے متعدد ہاتھ ثابت ہوں گے۔

اب تعارض ہوا کہ کتنے ہاتھ ہیں؟ سلفی حضرات کہتے ہیں کہ: یدین حقیقت پر محمول ہیں، اور ید جنس ہے، مراد دو ہاتھ ہے، اور ایدینا میں جمع مافوق الواحد کہا گیا۔ یہ ان کی تاویلات ہیں؛ اسی لئے ابن دقیق العید فرماتے ہیں: ”إِنْ كَانَتِ التَّأْوِيلُ مِنَ الْمَجَازِ الْبَيْنِ، فَالْحَقُّ سُلُوكُهُ مِنْ غَيْرِ تَوَقُّفٍ“ (مِرْقَاةُ الْمِفَاتِيحِ)

اور اگر تاویل نہ کی جائے تو ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ۸۸) کا العیاذ باللہ کیا یہ ترجمہ ہوگا کہ وجہ مبارک کے علاوہ ہاتھ پاؤں سب کچھ ہلاک ہونے والا ہے۔ اس کا تو کوئی بھی قائل نہیں؛ اس لیے اس سے مراد کل شیء ہالکِ اِلَّا ذاتہ ہوگا۔

اور اگر تاویل نہ کریں تو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشوری: ۱۱) کا مطلب ہوگا: لیس مثل مثله شیء؛ اس لیے کہ کاف بھی تشبیہ کے لیے ہے، تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ کے مثل کی مثل نہیں، یعنی ایک مثل ہے؛ مگر اس مثل کا دوسرا مثل نہیں۔ نعوذ باللہ۔ اس میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ مثل المثل کی نفی مستلزم ہے نفی مثل کو، یا حرف کاف زائد ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی تاویلات ہیں۔

حضرت سفیان ثوریؒ نے بھی ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (البقرة: ۲۹) کی قصدِ اِلٰی السَّمَاء سے تاویل کی ہے۔ (تفسیر القرطبی ۱/۱۷۶، البقرة: ۲۹)۔

متقدمین زیادہ تر تفویض کرتے تھے اور متاخرین باطل فرقوں: مجسمہ، معطلہ وغیرہ کی تردید اور عوام کے عقائد کی حفاظت کی خاطر زیادہ تر تاویل کرتے تھے؛ لیکن متقدمین میں سے کسی نے تاویل کو باطل نہیں قرار دیا، اور نہ متاخرین نے تفویض کو غلط کہا؛ تاہم سلفی حضرات ماترید یہ اور اشاعرہ کو گمراہ کہتے ہیں۔

شیخ صالح العثیمین نے ماترید یہ اور اشاعرہ کو اہل سنت سے اس لیے خارج قرار دیا کہ یہ تاویل کرتے ہیں؛ جبکہ تاویل و تفویض میں کوئی منافات نہیں کہ ید سے مراد حقیقی معنی بھی ہو جس کی حقیقت مخلوق کے ید سے الگ ہو، جیسے لہ ید لا کایدینا، اور نعمت و عطا بھی مراد ہو۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مخلوق کو دوسری مخلوق پر قیاس نہیں کرتے، جیسے چھپر کے کسی عضو پاؤں وغیرہ کو کبھی کے پاؤں پر قیاس نہیں کرتے، اسی طرح انسان کے پاؤں کو ہاتھی گھوڑے اور نیل پر قیاس نہیں کرتے، پھر خالق کی صفات کو مخلوق پر، اور مخلوق کی صفات کو خالق پر کیسے قیاس کر سکتے ہیں؟!

پھر ید لا کایدینا میں تفویض بھی ہو سکتی ہے اور ایسا ید بھی مراد ہو سکتا ہے جس کی حقیقت مخلوق کے ید سے علاحدہ ہو۔ اور کنائی معنی، یعنی قدرت اور قوت و تصرف بھی مراد ہو سکتا ہے، اور دونوں معنی لینے میں کوئی منافات نہیں؛ کیونکہ اصلی اور کنائی دونوں معانی جمع ہو سکتے ہیں۔

مختصر المعانی میں یہ قاعدہ ہے کہ لازم اور ملزوم دونوں جمع ہو سکتے ہیں، مثلاً: ”زَيْدٌ كَثِيرُ الرَّمَادِ“ زید بہت راکھ والا ہے، یعنی زید سخاوت والا ہے، اور سخا آدمی کے گھر میں حقیقتاً بھی کھانے پکانے کی کثرت سے بہت سی راکھ جمع ہو جاتی ہے؛ اس لیے لازم و ملزوم دونوں جمع ہو سکتے ہیں کہ زید سخا بھی ہو اور مہمانوں کی کثرت کی بنا پر بہت زیادہ کھانا پکانے کی وجہ سے راکھ کا ڈھیر بھی لگ جاتا ہو۔

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے ایک مرتبہ اپنے ایک غلام کو برا بھلا کہا، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ناراض ہو گئے اور فرمایا ”إخوانکم خولکم جعلہم اللہ تحت أیدیکم“۔ (صحیح البخاری، باب المعاصی من أمر الجاهلیۃ، رقم: ۳۰) تحت ایدیکم سے کوئی یہ مراد نہیں لیتا کہ غلام کو تمہارے ہاتھ کے نیچے چلنا چاہیے، اور تمہارا ہاتھ ہمیشہ اس کے اوپر رہنا چاہیے؛ بلکہ اس سے مراد تصرف اور قدرت ہے۔ تحت ایدیکم۔ أي: تحت تصرفکم۔

سلف و خلف سبھی تاویل کرتے ہیں:

علامہ زہد الکوثریؒ فرماتے ہیں کہ خلف اور سلف سب تاویل کرتے ہیں؛ البتہ اتنا فرق ہے کہ سلف تاویل اجمالی کرتے تھے اور خلف (متاخرین) تاویل تفصیلی کرتے ہیں۔ سلف فرماتے ہیں: ”لہ ید لا کأیدینا“، یعنی تشبیہ کی اجمالی نفی ہے کہ مخلوق کے ہاتھ جیسا نہیں بلکہ جیسا اس کی شان کے لائق ہے ویسا مراد ہے۔ اور خلف تاویل تفصیلی کرتے ہیں، اور وہ ید سے نعمت و قدرت، اور وجہ سے ذات اور اللہ تعالیٰ کی رضا مراد لیتے ہیں۔ (القول التمام، ص ۹۲)

محدثین حضرات بھی تاویل کرتے ہیں۔ امام بخاری رحمہ اللہ صَحَّح کی تاویل رحمت سے کرتے ہیں، اور ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ (ہود: ۵۶) (زمین پر چلنے والا کوئی جاندار ایسا نہیں جس کو اس کے پیشانی کے بالوں سے نہ پکڑا ہو) کا معنی امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اُی فی ملکہ و سلطانہ نقل کیا ہے۔ (صحیح البخاری، باب قول اللہ تعالیٰ: وَبَتْ فِيْهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ)۔

سنن ترمذی میں حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سات آسمان اور سات زمینوں کا ذکر کیا اور سب کے درمیان پانچ سو برس کا فاصلہ ہونا بیان فرمایا۔ اس حدیث میں یہ الفاظ بھی آتے ہیں: ”ثم قال: والذي نفس محمد بيده لو أنكم دليتم رجلاً بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله“. الحدیث۔ اس روایت کو محدثین منقطع سمجھتے ہیں۔ محدثین حسن بصری اور ابو ہریرہ کے درمیان انقطاع کے قائل ہیں۔ ترمذی کی کتاب التفسیر میں سورہ حدید کی تفسیر کی طرف مراجعت کیجئے۔ ترمذی پر بشار عواد کی تعلیقات ملاحظہ کیجئے۔

امام ترمذی رحمہ اللہ بعض اہل علم کی طرف اس حدیث کی تاویل کی نسبت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”إنما هبط على علم الله، وقدرته، وسلطانته. وعلم الله وقدرته وسلطانته في كل مكان...“۔ معلوم ہوا کہ تاویل کوئی شجرہ ممنوعہ نہیں، اور سلف سے تفویض و تاویل دونوں ثابت ہیں؛ اگرچہ بہترین

مسک مسلک تفویض ہے۔

التاویل عند السلف:

(۱) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿الْيَوْمَ نَنْسُكُم﴾ (الحجاثیہ: ۳۴) کی تفسیر تر کناکم سے کی ہے۔

(تفسیر الطبری ۶۰۷/۱۸، السجدة: ۱۴)۔

(۲) مجاہد نے ﴿فَالْيَوْمَ نَنْسُهُمْ﴾ کی تفسیر نؤ خرہم سے کی ہے۔ (تفسیر الطبری ۲۳۹/۱۰، الأعراف: ۵۱)۔

(۳) مجاہد نے ﴿يَحْسُرَتْنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ۵۶) کی تاویل فی أمر اللہ سے کی

ہے۔ (تفسیر الطبری ۲۳۴/۲۰، الزمر: ۵۶)۔

(۴) قتادہ نے ﴿يَحْسُرَتْنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ۵۶) کی تاویل ضیع طاعة اللہ

سے کی ہے۔ (تفسیر الطبری ۲۳۵/۲۰)۔

(۵) مقاتل نے ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ۴) کی تاویل بقدرتہ و سلطانہ و علمہ سے کی

ہے۔ (کتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص: ۴۳۰)۔

(۶) ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ۱۰) کی تاویل بالوفاء بما وعدہم من

الخیر سے کی ہے۔ (تفسیر البغوي ۳۰۰/۷)۔

(۷) زید بن اسلم نے ﴿فَاتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ (النحل: ۲۶) کی تاویل هدم اللہ بنیانہم من

الأصل سے کی ہے۔ اور قتادہ نے لآتاها أمر اللہ من أصلها سے کی ہے۔ (تفسیر الطبری ۵۷۷/۷)۔

(۸) حسن بصری نے ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (الفجر: ۲۲) کی تاویل أمرہ وقضاءہ سے کی ہے۔ (تفسیر

البغوي ۴۲۲/۸، الفجر: ۲۲)۔

(۹) سفیان بن عیینہ اور ابن کسان نے ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (البقرة: ۲۹) کی تاویل قصد إليها

بخلقه و اختراعہ سے کی ہے۔ (تفسیر القرطبي ۱۷۶/۱، البقرة: ۲۹)۔

(۱۰) مجاہد، ابراہیم نخعی، عکرمہ وغیرہ نے ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم: ۴۲) کی تاویل اشتداد الأمر

سے کی ہے۔ (کتاب الأسماء والصفات للبيهقي، ص: ۳۲۵)۔

(۱۱) ابن عباس رضی اللہ عنہ اور قتادہ نے بھی ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم: ۴۲) کی تاویل یکشف عن

قدرتہ التي تنكشف عن الشدة والكرب سے کی ہے۔ (فتح الباري ۸/۸۵۸)۔

(۱۲) عکرمہ نے بھی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم: ۴۲) کی تاویل

میں عن كرب وشدة کی روایت نقل کی ہے، اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک تاویل إقبال الآخرة

وذهاب الدنيا بھی مروی ہے۔ (تفسیر القرطبی ۱۸/۱۶۲، القلم: ۲/۴۲۔ تفسیر الطبری ۲۳/۱۸۹)۔

(۱۳) صحیح بخاری میں ہے: ”لقد عجب الله أو ضحك من فلان وفلانة“۔ علامہ عینی فرماتے ہیں: قال

أبو عبد الله يعني البخاري: الضحك هنا الرحمة. (عمدة القاري ۱۹/۲۲۸)۔

(۱۴) صحیح بخاری میں ہے: ”يضحك الله إلى رجلين“۔ (صحیح البخاری، باب الكافر يقتل المسلم، ثم

يسلم...، رقم: ۲۸۲۶)۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کی تاویل رحمت اور رضا سے کی ہے، اور بخاری سے رحمت

کی تاویل نقل کی ہے۔ (فتح الباری ۶/۴۰)

(۱۵) تفسیر طبری میں ﴿فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (البقرة: ۱۱۵) کی تاویل مجاہد سے قبلۃ اللہ نقل فرمائی ہے۔ (تفسیر

الطبری ۲/۵۵۹، البقرة: ۱۱۵)۔

التفويض عند السلف:

(۱) قال إسحاق بن راهويه: سألني ابن طاهر عن حديث النبي صلى الله عليه وسلم في

النزول؟ فقلت له: النزول بلا كيف. وقال أبو سليمان الخطابي: هذا الحديث وما

أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها، وإجراءها على

ظاهرها، ونفي الكيفية عنها. وعن الزهري ومكحول قالوا: امضوا الأحاديث على ما

جاءت. وسئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث

التي جاءت في التشبيه، فقالوا: أمرؤها كما جاءت بلا كيفية. (كتاب الأسماء والصفات

للبیهقي، ص ۵۲)۔

(۲) وفي الدر المنثور عن أم سلمة في قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾، قالت: كيف غير

معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر. (الدر

المنثور ۴/۷۳، وعزاه إلى ابن مردويه، واللالكائي في السنة)۔

(۳) سفيان بن عيينة نے بھی ربیعۃ الرأی سے الاستواء غیر مجهول والکیف غیر معقول نقل کیا ہے۔

(الدر المنثور ۴/۷۳، وعزاه إلى اللالكائي)

(۴) امام مالک سے کسی نے دریافت کیا: کیف استوی؟ قال: فما رأيت مالكا وجد من شيء

كم وجدته من مقالته، وعلاه الرخصاء - يعني العرق - وأطرق القوم، قال: فسرى عن

مالك، فقال: كيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإيمان به واجب،

والسؤال عنه بدعة. (الدر المنثور ۴/۷۳، وعزاه إلى اللالكائي. ومثله في الأسماء والصفات للبيهقي،

(ص ۳۷۹)

(۵) ابنِ عیینہؒ سے مروی ہے: ما وصف الله به نفسه فتفسيره قراءةً ته، ليس لأحد أن يفسره إلا الله تعالى ورُسُلُه صلوات الله تعالى عليهم أجمعين. (الدر المنثور ۳/ ۴۷۴)

مذکورہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض سلف صالحین اس کے ظاہری معنی بیان کرنے سے بھی احتراز کرتے تھے۔

(۶) امام بیہقیؒ نے اپنی ”کتاب الأسماء والصفات“ میں ابو منصور الحمشاذیؒ سے نقل کیا ہے، وہ فرماتے ہیں: ”وقد اختلف العلماء في قوله ”يَنْزِلُ اللَّهُ.“ فُسِّلَ أَبُو حَنِيفَةَ عَنْهُ، فَقَالَ: يَنْزِلُ بِلاَ كَيْفٍ.“ (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۴۲۱)۔

(۷) علامہ زاهد کوثریؒ نے ”دفع شبهة التشبيه“ کی تعلیق میں لکھا ہے: لما سُئِلَ الإمام أحمد عن أحاديث النزول، والرؤية، ووضع القدم، ونحوها، قال: نؤمن بها ولا كيف ولا معنى. وقال أيضًا: يوماً سأله عن الاستواء، قال: استوى على العرش كيف شاء وكما شاء، بلا حد ولا صفة يبلغها واصف. على ما ذكره الخليلي. وهذا هو التفويض والتنزيه كما هو مذهب السلف. والله تعالى أعلم.

(۸) ابن حجر رحمہ اللہ فتح الباری میں امام ترمذیؒ کا قول نقل کرتے ہیں: ”قال الترمذي في جامعه: قال أهل العلم من أهل السنة والجماعة: نؤمن بهذه الأحاديث ولا نتوهم فيها تشبيهاً، ولا نقول كيف، هكذا روي عن مالك وابن عيينة وابن المبارك وغيرهم، وأنكرت الجهمية هذه الروايات.“ (فتح الباري ۳/ ۲۸۰)

(۹) حضرت مفتی محمد تقی عثمانی حفظہ اللہ ”القول التمام“ کے مقدمے میں تحریر فرماتے ہیں: ”مذهب جمهور السلف أن هذه النصوص من المتشابهات التي لا يعلم معناها إلا الله سبحانه وتعالى، فيجب فيها التوقف والسكوت، ولا حاجة إلى الخوض في تأويلها، فتؤمن بها إجمالاً مع الجزم بالتقديس والتنزيه واعتقاد عدم إرادة ما يقتضي الحدوث والتشبيه، ثم لا نجزم بتعيين معناها، بل نكل علمها إلى الله سبحانه وتعالى.“

وذهب جماعة من السلف إلى أننا نعتقد بأن الله تعالى أراد بها معناها الحقيقي، ولكن المعنى الحقيقي المنسوب إلى الله سبحانه وتعالى يغير المعنى الحقيقي المنسوب إلى المخلوقات والحوادث، فلهذا تعالى يد بالمعنى الحقيقي كما يليق بشأنه، ولكنها

لیست کید المخلوقات والحوادث؛ لأنه سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء. وأما كنه يده تعالى فلا سبيل إلى معرفتها فنفوض ذلك إلى الله تعالى“. (مقدمة القول التمام، ص ۲۲)

(۱۰) القول التمام کے مقدمے میں ڈاکٹر یوسف قرضاوی لکھتے ہیں: ”وقد انتهى الدكتور الكبيسي إلى أن في السلف مَنْ أثبت، وفيهم مَنْ فوّض، وفيهم مَنْ أوّل، حتى التأويل ثبت عن السلف وهو حق“. (مقدمة القول التمام، ص ۱۴)

مذکورہ عبارات سے واضح طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جمہور سلف نے تفویض کو اختیار فرمایا ہے؛ لیکن تاویل کو بدعت کہنا صحیح نہیں؛ کیونکہ صحابہ کرام سے مختلف آیات واحادیث میں تاویل ثابت ہے، جیسا کہ عنوان: ”قرآن وحدیث میں تاویل کی چند مثالیں“ اور ”التأويل عند السلف“ کے تحت گزر چکا ہے۔

صفات متشابہات ودیگر عقائد پر اہل السنۃ والجماعۃ کی چند تصانیف:

صفات متشابہات اور دیگر عقائد پر اہل السنۃ والجماعۃ کے اکابرین نے بہت ساری کتابیں، رسالے اور کتابوں پر تعلیقات لکھی ہیں، جن میں چند یہ ہیں:

ابوبکر احمد بن حسین بیہقی کی ”کتاب الأسماء والصفات“.

امام الحرمین عبدالملک الجونی کی ”الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد“.

ابو حامد غزالی کی ”الاقتصاد في الاعتقاد“.

حافظ ابوالقاسم ابن عساکر کی ”تبیین کذب المفتری فیما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري“.

جمال الدین ابوالفرج ابن جوزی حنبلی کی کتاب ”دفع شبه التشبيه بأکف التنزيه“.

امام فخر الدین رازی کی ”أساس التقديس“. جس کے رد میں شیخ ابن تیمیہ نے ”التأسيس“ لکھی۔

امام رازی کی کتاب طلبہ کو پڑھانے کے قابل ہے۔

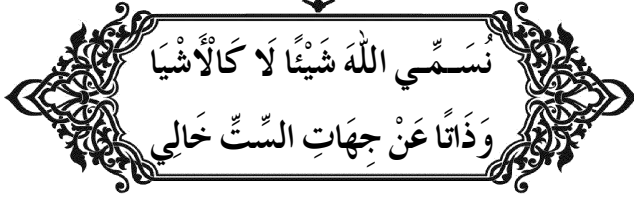
قاضی بدر الدین بن جماعہ کی ”التنزيه في إبطال حجج التشبيه“ اور ”إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل“.

شہاب الدین احمد بن چہل حلبی کی ”الحقائق الجلیلة في الرد علی ابن تیمیة فیما أورده في الفتوى الحموية“.

تقی الدین سبکی کبیری کی ”السيف الصقيل في الرد علی ابن زفیل“ جس میں حافظ ابن القیم کے قصیدہ نونیہ کے بعض مقامات کا رد ہے اور علامہ کوثری کی قیمتی تعلیقات کے ساتھ شائع ہوئی۔

تقی الدین حسنی دمشقی کی ”دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد“۔
 محمد زاہد الکوشی کی متعدد کتب مثلاً ”دفع شبه من شبه“۔ ”تبیین کذب المفتري“۔ ”التبصیر
 فی الدین“۔ ”الفقه الأيسر“۔ ”زغل العلم“ وغیرہ پر تعلیقات۔
 ڈاکٹر محمد عیاش کی ”الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة“۔
 یوسف قرضاوی کی ”فصول في العقيدة بين السلف والخلف“۔
 سیف بن علی کی ”القول التمام بإثبات التفويض مذهباً للسلف الكرام“۔
 خلیل دریان کی ”غاية البيان في تنزيه الله عن الجهة والمكان“۔
 عیسیٰ عبداللہ مانع الحمیری کی ”تصحیح المفاهیم العقدية في الصفات الإلهية“۔
 سعید بن عبداللطیف فودہ کی متعدد تحریریں۔
 شیخ ابوبکر بن محمد ملا احسائی کی کتاب ”مسلك الثقات في نصوص الصفات“۔
 مولانا اعجاز احمد اشرفی صاحب نے ”صفات باری تعالیٰ اور مسلک اہل سنت“ نامی کتاب میں ان کتابوں
 میں سے بعض پر اچھا تبصرہ فرمایا ہے۔





ترجمہ: ہم اللہ تعالیٰ کو شے کہہ سکتے ہیں؛ لیکن دیگر اشیا اور موجودات کی طرح نہیں اور اللہ تعالیٰ کو ذات کہہ سکتے ہیں جو چھ جہات سے مبرا ہے۔

لفظ ”شیء“ کی لغوی واصطلاحی تعریف:

اہل سنت کے نزدیک شیء موجود کو کہتے ہیں۔ معتزلہ اور اہل لغت کے نزدیک ہر اس چیز کو شیء کہتے ہیں جس کا تصور کیا جاسکے اور اس کے بارے میں خبر دی جاسکے، ”ما یصح أن یعلم ویخبر عنه“، یعنی جو معدوم ممکن کو شامل ہو۔ (کشاف اصطلاحات الفنون ۸/۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، البقرة: ۲۰، والحدود الانیفة والتعريفات الدقيقة، ص ۶۶، وإشارات المرام، ص ۱۱۳)

معتزلہ دلیل میں یہ آیت کریمہ پیش کرتے ہیں: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا﴾ (یس: ۸۲) أي: معدومًا۔ لیکن یہ اختلاف کوئی مضبوط اختلاف نہیں ہے۔ بعض اشعارہ نے تطبیق دی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک شیء بمعنی الموجود فی زمان من الأزمنة ہے، یعنی جو ماضی، حال، یا مستقبل میں موجود ہو۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ شیء بمعنی معدوم ہے، ایسا معدوم ہے جو آگے چل کر موجود ہونے والا ہے، تو ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئًا﴾ میں انھوں نے شے سے معدوم مراد لیا، اور ہم نے شے سے موجود فی زمان من الأزمنة مراد لیا۔ اللہ تعالیٰ پر ”شیء“ کا اطلاق کر سکتے ہیں، لیکن ”لا کالاشیاء“ یہ وہی سلف والی تاویل ہے؛ اس لیے ہم کہیں گے کہ: ”اللہ شیء لا کعامۃ الأشیاء، خلافًا للجهمية^(۱)“؛ کیونکہ جہمیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر شے کا اطلاق جائز نہیں۔

(۱) الجهمیۃ: أتباع جهم بن صفوان المقتول سنة ۱۲۸ھ، وكان رجلا من ترمذ. والجهمیۃ طائفة من طوائف الجبریۃ، من عقائدهم الفاسدة: ۱- نفی الصفات الأزلیۃ. ۲- عدم جواز وصف الباری بصفة یوصف بها خلقه. ۳- حدوث کلام اللہ تعالیٰ. ۴- حدوث علم اللہ تعالیٰ. ۵- إن الإیمان هو معرفة الله فقط. ۶- قولهم ببناء الجنة والنار بعد دخول أهلها فيها. (راجع: الفرق بین الفرق، ص ۱۸۶، والملل والنحل، ص ۵۶)

جہمیہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

دلیل (۱): ”لم يرد هذا الإطلاق“ یعنی شریعت میں اللہ تعالیٰ کے لیے شے کا اطلاق نہیں کیا گیا ہے۔
جواب: اللہ تعالیٰ کے لیے شے کا اطلاق کیا گیا ہے؛ اگرچہ اسمائے حسنیٰ میں نہیں، اور شے بمعنی موجود ہے؛ اس لیے اطلاق ہو سکتا ہے۔ نیز ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (الفصص: ۸۸) سے بھی اس اطلاق کا جواز نکلتا ہے؛ اس لیے کہ استثنا میں اصل استثنا متصل ہے، منقطع نہیں، اور جب اصل اتصال ہے تو شے میں اللہ تعالیٰ بھی مراد ہے، جب ہی استثنا متصل صحیح ہوگا۔ یعنی سوائے ذات باری تعالیٰ کے تمام موجودات فنا ہو جائیں گے۔

دلیل (۲): ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة: ۲۰) اگر شے اللہ کو شامل ہو، تو معنی ہوگا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ۔ اُی: علی اللہ قدیر۔ اور ظاہر بات ہے کہ اللہ کی قدرت دوسری چیزوں پر ہے، اپنی ذات پر ایسی نہیں ہے کہ اللہ اپنی ذات کو فنا کرے۔ نعوذ باللہ، اللہ تعالیٰ خود اپنی ذات میں نقصان پیدا کرے، جیسا دوسروں میں کرتا ہے۔

جواب: یہاں شے بمعنی مخلوق ہے، یعنی اللہ تعالیٰ ہر مخلوق پر قادر ہے۔ اور شے مصدر ہے شاء یشیئ سے، اور مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول ہوتا ہے۔ مبنی للفاعل ہو تو شے بمعنی الشائی (مرید) ہوگا، اور اس معنی میں اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے۔ اور مبنی للمفعول ہو، تو شے بمعنی مشیئ ہوگا۔ آیت بالا میں شے بمعنی مشیئ ہے، جیسے ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (ہود: ۱۲) میں شے بمعنی مشیئ ہے۔ جہمیہ نے مثال مشیئ کی دی؛ جبکہ ہمارا کلام شائی مبنی للفاعل میں ہے۔

دلیل (۳): ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ جہمیہ کہتے ہیں کہ: مثل کا مثل یعنی وہی ذات ہوتی ہے، مثلاً زید کے مثل کا مثل نہیں، تو بالفرض زید کا مثل اگر عمر ہو، تو عمر کا مثل خود زید ہوگا۔ جہمیہ کہتے ہیں کہ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ اُی: لیس مثل مثله شے۔

جواب: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ میں جمہور کے نزدیک کاف زائد ہے، اور مبالغہ کے لیے آیا ہے۔ اور یہ بھی غلط ہے کہ مثل کا مثل اسی ذات پر بولا جاتا ہے، بلکہ مثل کا مثل دوسرے پر بھی بول سکتے ہیں۔

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: ”قالوا: ويحتمل أن يكون الكاف فيه زيادة كما يقول في الكلام: كلمني فلان بلسان كمثل السنان. ولهذه الجارية بنان كمثل العندم. ومعناه: مثل العندم – العندم دم الأخوين –. وقد قيل: العرب إذا أرادت التأكيد في إثبات التشبيه كررت حرف التشبيه، فقالت: هذا كهكذا...، فلما أراد الله سبحانه أن ينفى التشبيه على أكده ما يكون

من النفسي جمع في قراءتنا بين حرف التشبيه، واسم التشبيه حتى يكون النفسي مؤكداً على المبالغة. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۲۶۶)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر شیء کا اطلاق بمعنی الشائی آیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾ (الأنعام: ۱۹)۔ میں شیء کی تفسیر اللہ ہے۔

اسی طرح آیت کریمہ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ۸۸) میں بھی اللہ تعالیٰ پر شیء کا اطلاق کیا گیا ہے؛ اس لیے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہوتا ہے، یعنی کل شیء ہالک إلا الشيء الذي هو الله، فهو ليس بهالك۔

حدیث شریف میں آیا ہے: ”كان الله ولم يكن شيء غير ه“ (صحيح البخاري، رقم: ۳۱۹۱)۔ اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے: ”لا شيء أغير من الله“ (صحيح البخاري، رقم: ۵۲۲۲)۔ ان دونوں احادیث میں اللہ تعالیٰ پر شیء کا اطلاق کیا گیا ہے۔
تو شعر میں نَسَمِي اللَّهَ شَيْئًا لَا كَأَشْيَاءِ کا مطلب ہوگا: ليس هو شيئاً كالأشياء۔

لفظ ”أشياء“ کو غیر منصرف پڑھنے کی وجہ:

لفظ ”أشياء“ کو غیر منصرف پڑھا جاتا ہے؛ جبکہ اس میں غیر منصرف کے اسباب نہیں پائے جاتے؛ کیونکہ اَشْيَاءِ، شيء کی جمع ہے، جیسے فعل کی جمع أفعال اور قول کی جمع أقوال ہے۔ اور أفعال، أقوال، أرواح سب منصرف ہیں، تو اَشْيَاءِ بھی منصرف ہونا چاہیے؛ لیکن ہمیشہ غیر منصرف استعمال ہوتا ہے، جیسے: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ﴾ (المائدة: ۱۰۱)۔

غیر منصرف ہونے کی متعدد وجوہات بیان کی گئی ہیں؛ مگر ایک عام وجہ یہ ہے کہ عدم انصراف مشابہت کی وجہ سے ہے کہ اَشْيَاءِ، حمراء کے ساتھ مشابہ ہے؛ اگرچہ حمراء، أحمر کی مؤنث ہے، اور اَشْيَاءِ تو مؤنث نہیں، وہ تو شيء کی جمع ہے؛ لیکن مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف ہے، جیسے عرفات منصرف آیا ہے: ﴿فَإِذَا أَفْضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ﴾ (البقرة: ۱۹۸)؛ حالانکہ بظاہر غیر منصرف ہونا چاہیے؛ اس لیے کہ علیت اور تانیث ہے، نیز مکانات کے نام قرآن میں غیر منصرف استعمال ہوئے ہیں، جیسے: ﴿أَدْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ (يوسف: ۹۹)؛ لیکن عرفات منصرف آیا مسلمات کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے۔ اس کو کہتے ہیں: منصرف وغير منصرف لأجل المشابهة۔

علامہ فیومیؒ المصباح المنیرؒ میں لکھتے ہیں: ”جمع الشيء أشياء غير منصرف، واختلِف في علته اختلافاً كثيراً، والأقرب ما حكى عن الخليل: أن أصله شَيْئَاءُ وزانٌ حمراء، فاستُثقل

وجود همزین فی تقدیر الاجتماع، فنقلت الأولى أول الكلمة فبقيت لفعاء، كما قلبوا آذور، فقالوا: آذر. (المصباح المنير ۱/۳۳۰)

مُحی الدین درویش نے اعراب القرآن میں اشیاء کے غیر منصرف ہونے کے بارے میں تین مشہور مذاہب نقل فرمائے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”اشیاء ممنوعة من الصرف، وقد خاض علماء اللغة والنحو في سبب منعها، ويتلخص مما أوردوه في المذاهب الآتية:

۱- مذهب سیبویہ والخلیل وجمهور البصريين: أنَّها منعت من الصرف لألف التانيث الممدودة وهي اسم جمع لشيء، والأصل شيء بوزن فعلاء، فقدمت اللام على الألف كراهية اجتماع همزتين بينهما ألف.

(قال في الدر المصون: ورُجِّح هذا المذهبُ بأنه لم يلزم منه شيءٌ غيرُ القلب، والقلب في لسانهم كثير.)

۲- مذهب الفراء: وهو أن أشياء جمع لـ ”شيء“، وإن أصلها ”أشياء“ فلما اجتمع همزتان بينهما ألف حذفوا الهمزة الأولى تخفيفاً.

۳- مذهب الكسائي: أن وزن أشياء: أفعال، وإنما منعوا صرفاً تشبيهاً له بما في آخره ألف التانيث.

وهناك مذاهب أخرى أضربنا عنها؛ لأنها لا تخرج عن هذه الفحوى. (اعراب القرآن للدرويش ۳/۳۰. وللتفصيل راجع: الدر المصون ۴/۴۳۴-۴۴۰، المائدة: ۱۰۱)

”لا كالأشياء“ تنزیہ ہے، یعنی يطلق عليه الشيء مع التنزيه. جیسے له ذات لا كذواتنا. اسی طرح شيء لا كالأشياء. یعنی شيء بمعنى الموجود ہے؛ خواہ ممکن ہو یا واجب؛ اسی لیے اللہ کو بھی شے کہتے ہیں، یعنی الشيء الموجود بذاته، الممتنع عدمه؛ جبکہ دوسری چیزیں ”لا يمتنع عدمها“ ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ (مریم: ۶۷)۔ أي: لم يكن موجوداً.

نسخوں کا اختلاف:

اکثر نسخوں میں ”کالا شياء“ ہے، اور بعض نسخوں میں ”کأشياء“ اور بعض میں ”کشيء“ ہے۔ اور معنی وزن کے لحاظ سے تینوں صحیح ہیں۔ (۱)

(۱) ملا علی قاری فرماتے ہیں: ”الأشياء“ معرفة، ويستقيم الوزن بنقل حركة الهمزة، وفي نسخة ”كأشياء“ وفي أخرى =

وَذَاتًا عَنْ جِهَاتِ السَّتِّ خَالِي:

ذاتاً عطف ہے شیئاً پر آئی: نسمی اللہ ذاتاً۔ اللہ تعالیٰ پر ذات کا اطلاق ہوگا، لیکن ایسی ذات جو جہاتِ ستہ: فوق، تحت، قدام، خلف، یمن، ویمار سے پاک ہے۔ اس کی ذات جہات کی محتاج نہیں، اس لیے کہ ایک کنارے کا ایک جہت سے اور دوسرے کنارے کا دوسری جہت سے لگنا تقسیم پر دلالت کرتا ہے، اور مناطقہ کہتے ہیں: ما هو ینقسم فهو ینعدم۔

انسان بغیر مکان کے نہیں رہ سکتا، مگر اللہ کو مکان کی ضرورت نہیں۔

مکان کی تعریف: فراغ متوہم یشغله شیء ممتد۔

حیز کی تعریف: فراغ متوہم یشغله شیء ممتد أو غیر ممتد۔

لیکن یہ فرق علامہ تفتازانی کے نزدیک ہے، عام متکلمین کے نزدیک حیز و مکان دونوں ہم معنی

ہیں۔ (حاشیہ عصام الدین علی شرح العقائد، ص ۶۵)

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ ذات کے استعمال سے متعلق تفصیل شعر نمبر ۵ میں گزر چکی ہے۔

اس مصرع میں معتزلہ وغیرہ کی تردید ہے۔ معتزلہ، قدریہ اور جہمیہ کہتے ہیں: اللہ فی کل مکان۔ (۱)

= ”کشیء“ وہی لیست بشيء. (ضوء المعالي، ص ۶۹).

لیکن نثر اللآلی میں ”کشیء“ کے بارے میں ماعلی قاریؒ کے قول ”وہی لیست بشيء“ کو غیر صحیح قرار دیا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”(لا کالاشیاء) علی ما وجد فی نسخة صحيحة، وفي نسخة أخرى ”کاشیاء“ مجموعة منكرة، وفي نسخة أخرى ”کشیء“ بالافراد والتنكير، وهي علی ما قيل: أولى من النسختين المقدمتين؛ لأن استقامة الوزن معها حاصلة بدون كلفة، ولا كذلك الأولى والثانية... وأما ما ذكره الفاضل علي القاري بقوله: ”وفي نسخة أخرى كشيء، وهي لیست بشيء“ فهو ليس بشيء؛ لاستقامة الوزن معها كما عرفت، وما تؤدیه من المعنى لا يقصر عن درجة ما يؤدیه غیرها صحة ووجاهة، ولا يقدح في ذلك كون الواجب نفي مماثلته تعالى لجميع الأشياء لا لشيء واحد؛ لأننا نقول: إذا نفيت مماثلته لشيء من الأشياء فقد نفيت مماثلته لجميع الأشياء بناء على أن النكرة في سياق النفي تعم، فثبت ما نفاه، وبطل مدعاه“. (نثر اللآلی، ص ۳۲)

(۱) ابوالحسن اشعریؒ فرماتے ہیں: ”اختلف المعتزلة في ذلك (يعني: القول في المكان)، فقال قائلون: الباري بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان، وأن تدبيره في كل مكان، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة: أبو الهذيل، والجعفران، والإسكافي، ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي. وقال القائلون: الباري لا في مكان، بل هو على ما لم يزل عليه. وهو قول هشام الفوطي، وعباد بن سليمان، وأبي زفر، وغيرهم من المعتزلة“. (مقالات الإسلاميين، ص ۱۳۱)

وذكر في موضع آخر القول الثالث، وهو: ”وقال قائلون: الباري في كل مكان بمعنى أنه حافظ للأماكن، وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان“. (مقالات الإسلاميين، ص ۱۷۰)

وقال الحسين النجار (وقد كان أكثر معتزلة الري ومن حولها على مذهبه): ”الباري تعالى بكل مكان ذاتاً ووجوداً، لا بمعنى العلم والقدرة“. (الملل والنحل ۱/۹۰. وانظر أيضاً: أصول الدين للبرزدي، ص ۴۰)

مشبہ اور کرامیہ^(۱) کہتے ہیں: اللہ متمکن فوق العرش۔ اس شعر میں ان سب کی تردید ہے، ہم کہیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے عرش پر استواء فرمایا، جس کی حقیقت کا علم ہم اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں، ہمیں معلوم نہیں امام مالک رحمہ اللہ سے ایک شخص نے استواء علی العرش سے متعلق سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: ”الاستواء غیر مجہول، والکیف غیر معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعاً، فأمر به أن يُخرج“۔ (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۱۱۶) یا مناسب تاویل کرتے ہیں، جس کا ذکر ان شاء اللہ آ رہا ہے۔

= شیخ عبد الحمید ترکانی نے ”صور المعالي“ کی تعلیق (ص ۵۴) میں معتزلہ کی طرف اس قول کی نسبت کو خطا قرار دیا ہے اور دلیل پیش کی ہے کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۳/۳۴۵) میں جہم بن صفوان سے نقل کیا ہے: ”قال (أي: جهم): هو هذا الهواء مع كل شيء، وفي كل شيء، ولا يخلو منه شيء“۔ جبکہ خود حافظ ابن حجر نے فتح الباری (۵۰۸/۱) میں لکھا ہے: ”وقد نزع به بعض المعتزلة القائلين بأن الله في كل مكان“۔ اور ماقبل میں بھی گزر چکا ہے کہ ابوالحسن اشعری اور حسین نجار نے جہور معتزلہ کی طرف اس قول کی نسبت کی ہے۔
المعتزلة:

قال الشيخ زاهد الكوثري نقلاً عن أبي الحسن الطرائفي الدمشقي (م: ۳۷۷ھ): أن أصل المعتزلة كانوا من شيعة علي رضي الله عنه، فلما تخلى الحسن رضي الله عنه عن الخلافة اعتزلوا الناس وانقطعوا لمساجدهم وعبادتهم. وقيل: إن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانا يحضران مجلس الحسن البصري، فلما أحدثا مذهباً وهو أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر اعتزلا مجلس الحسن البصري. وقد انقسم المعتزلة إلى أكثر من عشرين فرقة. من عقائدهم الفاسدة: ۱- نفى إمكان رؤية الله تعالى يوم القيامة. ۲- إن العبد يخلق أفعاله الاختيارية. ۳- قولهم بوجوب الصلاح والأصلح. ۴- إن القرآن محدث. وهم يسمون أنفسهم أهل التوحيد والعدل. (حاشية السيف الصقيل، ص ۱۳. وانظر: مقالات الإسلاميين ۱/۱۵۰-۲۱۷. وأصول الدين، ص ۲۵۵. والملل والنحل، ص ۳۱-۵۱. والفرق بين الفرق، ص ۱۰۴. وتبيين كذب المفتري، ص ۱۹. وشرح العقائد النسفية، ص ۵۴)

والقدرية: التي تنسب أفعال العبيد إلى قدرهم مع كونهم مطبقين على أنه تعالى عالم بأفعال العباد قبل وقوعها. وهم فرقتان:

الأولى: وهي تنكر سبق علمه تعالى بالأشياء قبل وقوعها، وتخوض في القدر حيث بالغت في نفيه.
والثانية: وهي تنسب أفعال العباد إلى قدرهم. ومذهب هذه وإن كان مذهباً باطلاً أخف من مذهب الفرقة الأولى، فإنه كفر. (تحفة المريد، ص ۱۸۷)

(۱) المشبهة: وهم صنفان، صنف شبهوا ذات الباری بذات غیرہ، وصنف شبهوا صفاتہ بصفات غیرہ، وکل صنف من ہذین الصنفین متفرقون علی أصناف شتى. (انظر: الفرق بين الفرق، ص ۱۹۸-۲۰۲. والملل والنحل، ص ۶۸-۷۰. وحاشية السيف الصقيل للكوثري، ص ۱۴.)

والکرامیة: أصحاب محمد بن کرام، یزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان. (مقالات الإسلاميين للأشعري ۱/۱۲۰-۱۲۱، ط: المكتبة العصرية)

اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا مطلب:

آج کل کے سلفی حضرات کہتے ہیں کہ تمہارا مذہب بھی معتزلہ و جہمیہ جیسا ہے، وہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ ہر جگہ ہے، اور تم بھی کہتے ہو کہ اللہ ہر جگہ ہے۔

علامہ زاہد کوثریؒ فرماتے ہیں: اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر مکان میں متمکن ہے، تو اس سے جسمیت کا قول لازم آتا ہے، جو مجسمہ کا باطل عقیدہ ہے۔ ہاں اگر یہ مراد لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے؛ لیکن متمکن نہیں اور قرب کے اعتبار سے نسبت برابر ہے، جیسا کہ خوارشاد باری ہے: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ۱۶)۔ تو اس معنی میں کوئی حرج نہیں ہے۔

قال العلامة الكوثري: ”وأما قول من يقول: إنه تعالى في كل مكان - بالنظر إلى نقل المصنف - فظاهره قول بالتجسيم على حد قول من يقول إنه في مكان دون مكان، إلا إذا أراد تنزيهه تعالى عن الحلول في المكان والزمان“۔ (حاشية العلامة الكوثري على ”الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة“ لابن قتيبة، ص ۲۸)

اللہ تعالیٰ کے عرش پر ہونے کا مطلب:

معتزلہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ ذات کے اعتبار سے ہر مکان میں ہے؛ جب کہ ہم اللہ کی ذات کو متمکن، جالس اور مستقر فی مکان ہرگز نہیں مانتے۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت مکان اور مکین کے ساتھ باعتبار علم اور قدرت کے ہے۔ اور یہی مطلب ہے آیت کریمہ: ﴿فَإَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ۱۱۵) اور ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ۴) اور ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابعُهُمْ﴾ (المجادلة: ۷) اور ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمُوتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ (الأنعام: ۳)، اور حدیث: ”لو أنكم دليتم بحبل إلى الأرض السفلى لهبط على الله“^(۱) کا، اور اس جیسی دیگر آیات و احادیث کا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تجلی، نور اور قرب ہر جگہ ہے، عرش ہو یا فرش۔ جو کہتے ہیں کہ اللہ عرش پر ہے، اگر ان کا عقیدہ مشبہ یا مجسمہ کی طرح ہے کہ اللہ عرش پر متمکن ہے، تو یہ غلط ہے، اور اگر عرش سے مراد ایک مرکز ہے اور عرش ایک تخت حکومت ہے جہاں سے اللہ کی طرف سے اوامر و احکام دیے جاتے ہیں، تو ہم بیان

(۱) أخرجه الترمذي، باب ومن سورة الحديد، رقم: ۳۲۹۸. وإسناده ضعيف؛ قتادة مدلس ولم يصرح بسماعه من الحسن البصري، والحسن لم يسمع من أبي هريرة. وقال الترمذي في تفسير هذا الحديث: ”وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه، وعلم الله وقدرته وسلطانه في كل مكان“.

قال ابن العربي: ”والمقصود من الخبر أن نسبة الباري من الجهات إلى فوق كنسبته إلى تحت، إذ لا ينسب إلى الكون في واحدة منهما بذاته“۔ (عارضة الأحوذی ۱۲/ ۱۸۴۔ وانظر: حاشية الكوثري على السيف الصقيل، ص ۱۳۹)

کر چکے کہ عرش سے بھی قرب کی نسبت ہے اور فرش سے بھی، یا عرش پر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جیسے ہم کہتے ہیں کہ فلاں تحت حکومت پر بیٹھ گیا، تو مطلب یہ نہیں ہوتا کہ وہ تخت پر بیٹھ گیا ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ وہ حکومت چلا رہا ہے، تخت پر بیٹھا ہو یا نہ بیٹھا ہو۔

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے اولاً آسمان اور زمین کی تخلیق کا ذکر کیا ہے، پھر استواء علی العرش کا ذکر ہوا، جس سے معلوم ہوا کہ اولاً اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کو پیدا کیا، پھر اس پر حکومت چلا رہے ہیں۔ اصل مقصود اللہ تعالیٰ کی تنزیہ ہے، اور تنزیہ اچھی تاویل اور تفویض دونوں طرح ہو سکتی ہے، اور یہی سلف صالح کا طریقہ رہا ہے۔

استواء علی العرش کے بارے میں حافظ ابن تیمیہ اور ابن قیم کے متضاد اقوال:

بعض لوگ اس مسئلے میں بہت زیادتی کرتے ہیں، مثلاً حافظ ابن تیمیہ اور ابن قیم کبھی تو لکھتے ہیں کہ استواء علی العرش ہمارے استواء کی طرح نہیں اور قرب ہمارے قرب کی طرح نہیں۔ اور حافظ ابن تیمیہ نے اپنے فتاویٰ میں اور اسی طرح حافظ ابن قیم نے بدائع الفوائد میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ خالی ہے اور قیامت کے دن اللہ تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں بٹھائیں گے۔ (الفتاویٰ الكبرى ۱/۶، ۴۰۶۔ وبدائع الفوائد ۴/۴) اب اس سے تجسیم کا شبہ پیدا نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا؟!

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ”وإلْقَاعُ مَعَهُ عَلَى الْعَرْشِ يَرُوى عَنْ مُجَاهِدٍ بِطَرِيقٍ ضَعِيفَةٍ. وَتَفْسِيرُ الْمَقَامِ الْمَحْمُودِ بِالشَّفَاعَةِ مُتَوَاتِرٌ تَوَاتُرًا مَعْنَوِيًّا، وَأُنِى مَا يَنْسَبُ إِلَى مُجَاهِدٍ مِنْ ذَاكَ؟ وَقَدْ صَرَّحَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْأَثَمَةِ بِبَطْلَانِ مَا يَرُوى عَنْ مُجَاهِدٍ. وَيَرِى بَعْضُ النَّصَارَى رَفْعَ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَإِقَاعَهُ فِي جَنْبِ أَبِيهِ، وَهَذَا هُوَ مَصْدَرُ هَذَا التَّخْرِيفِ“. (حاشية السيف الصقيل، ص ۵۴) ابن مرزوقؒ ”براءة الأشعرين“ میں لکھتے ہیں: ”أول فتنة وقعت ببغداد بين مجسمة الحنابلة وبين غيرهم بسبب التجسيم. قال الحافظ ابن الأثير في كامله في حوادث سبعة عشر وثلاث مئة ما نصه: وفيها وقعت فتنة عظيمة ببغداد بين أصحاب أبي بكر المروزي الحنبلي وبين غيرهم من العامة، ودخل كثير من الجند فيها، وسبب ذلك أن أصحاب المروزي قالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا﴾ هو أن الله سبحانه وتعالى يقعد النبي صلى الله عليه وسلم معه على العرش، وقالت الطائفة الأخرى: إنما هو الشفاعة، فوقعت الفتنة واقتتلوا، فقتل بينهم قتلى كثيرة“. (براءة الأشعرين من عقائد المخالفين ۱/۱۸)

سلفی ابن تیمیہ کا دفاع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ان کا اپنا مسلک نہیں؛ بلکہ مجاہد کا قول نقل کیا ہے۔ لیکن یہ بات تحقیق کے خلاف ہے؛ اس لیے کہ ابن تیمیہ جب کسی بات کو نقل کرتے ہیں تو اس پر تنقید کرتے

ہیں اور سند کو دیکھتے ہیں، یہاں کیوں من و عن قبول کر لیا اور پھر اس انداز سے نقل کیا کہ گویا تعامل اور سلف سے ثابت ہے؛ جبکہ مجاہد کی روایت موقوف ہے اور موقوف روایت کا عقائد میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا، نیز وہ روایت سند اضعیف بھی ہے۔ اور ابن تیمیہ تو متعدد حضرات کے نام شمار کراتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ حضرات بھی اس کے قائل ہیں۔ اور خود ابن تیمیہ در تعارض العقل والنقل میں لکھتے ہیں: ”حدیث قعود الرسول صلی اللہ علیہ وسلم علی العرش ثابت عن مجاہد وغیرہ، وکان السلف والأئمة یروونه ولا ینکرونه، یتلقونه بالقبول“۔ (درء تعارض العقل والنقل ۵/۲۳۷)

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ کے اقوال میں تضاد ہے۔

نیز ابن تیمیہ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کو ثابت کرتے ہیں، اور ان کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت و عدم جہت دونوں کے اطلاق کو بدعت سمجھتے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”أما قول القائل: ”الذي نطلب منه أن ينفي الجبهة عن الله والتَّحْيِيزَ“، فليس في كلامي إثبات لهذا اللفظ؛ لأن إطلاق هذا اللفظ نفيًا وإثباتًا بدعة“۔ (الفتاوى الكبرى ۶/۳۲۵)

مجموع الفتاویٰ کی اس عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اثبات جہت کو بدعت سمجھتے ہیں؛ جبکہ ”بیان تلبیس الجہمیة“ میں لکھتے ہیں: ”أَنَّ كَوْنَ الرَّبِّ إِلَهًا مَعْبُودًا يَسْتَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ بِجَهَةِ مَنْ عَابَدَهُ بِالضَّرُورَةِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْعِبَادَةَ تَتَضَمَّنُ قَصْدَ الْمَعْبُودِ، وَإِرَادَتَهُ، وَتَوَجُّهَ الْقَلْبِ إِلَيْهِ“۔ (بیان تلبیس الجہمیة فی تأسیس بدعہم الکلامیة ۴/۵۵۷)

ابن تیمیہؒ اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”أَنَّ كَوْنَ الرُّوْیَةِ مُسْتَلْزِمَةً لِأَنَّ يَكُونَ اللَّهُ بِجَهَةِ مَنْ الرَّائِي أَمْرٌ ثَبِتَ بِالنُّصُوصِ الْمُتَوَاتِرَةِ“۔ (بیان تلبیس الجہمیة فی تأسیس بدعہم الکلامیة ۴/۴۳۰)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”فهذا ادعاء من ابن تیمیة بأن كون الله في جهة متواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو كذب عليه“۔ (الكشف الصغير، ص ۲۸۷)

اسی کتاب میں ابن تیمیہؒ ایک اور جگہ لکھتے ہیں: ”الوجه الرابع: أَنَّ كَوْنَ اللَّهِ يَرَى بِجَهَةِ مَنْ الرَّائِي ثَبِتَ بِإِجْمَاعِ السَّلَفِ وَالْأَئِمَّةِ“۔ (بیان تلبیس الجہمیة فی تأسیس بدعہم الکلامیة ۴/۴۴۴)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کی اس عبارت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”في هذا النص يدعي ابن تیمیة أن الإجماع أيضًا قام على أن الله يرى في جهة، وإن الذين أجمعوا هم السلف والأئمة. وهو في هذا إن قصد بالسلف أي الصحابة والتابعين، وبالأئمة أي أئمة أهل السنة،

فہو کاذب علیہم کعادتہ۔ وإن قصد بالسلف سلفہ من المجسمة والکرامیة، وبالائمة أي أئمة هؤلاء الذین هم أئمتہ، وبہم یقتدی فہو صادق، إلا أن إجماعہم لیس حجة إلا علی أتباعہم الذین التزموا طریقہم“۔ (الکشف الصغیر، ص ۲۸۸)

ابن تیمیہؒ منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: ”ثبت أنه في الجهة على التقديرين“۔ (منہاج السنۃ

النبویۃ ۲/۶۴۹)

ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ کے لیے جہت سے کیا مراد لیتے ہیں؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ سعید فودہ لکھتے ہیں: ”فإن ابن تیمیۃ یثبت الجہۃ للہ تعالیٰ بمعنی أن الخلق إذا توجہوا إلی اللہ، فإن اللہ ذاته ہو جہتہم، أي: یكون مقابلہم بعیدا عنہم بمسافة معینة، فإذا قطع الخلق هذه المسافة وصلوا إلی اللہ“۔ (الکاشف الصغیر، ص ۲۷۵)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”لقد تقدم أن ابن تیمیۃ یثبت الجہۃ للہ تعالیٰ عن ذلك بمعنی أن اللہ تعالیٰ هو نفسه جہۃ نفسه، فہو الجہۃ التي ينتقل منها إلی العالم“۔ (ص ۲۷۶۔ وانظر: شرح العقیدۃ الطحاویۃ لابن أبي العز ۱/۲۶۶)

فقہ اکبر کی عبارت: ”ولا یقال: إنَّ یدہ قدرتہ أو نعمتہ“ کا صحیح مطلب:

اشکال: ایک اشکال ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے فقہ اکبر (جس کو فقہ اوسط بھی کہتے ہیں) میں منقول ہے کہ ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾۔ (الفتح: ۱۰) میں ید کی تاویل نعمت اور قدرت سے نہ کی جائے۔ یہ بھی تاویل کا انکار ہے، تو اس کا کیا جواب ہے؟

فقہ اکبر بروایت حماد کی عبارت یہ ہے: ”ولا یقال: إنَّ یدہ قدرتہ أو نعمتہ؛ لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن یدہ صفة بلا کیف“۔ (الفقہ الأكبر مع شرح الملا علی القاری، ص ۳۷)۔ قال القاری: أي: مجهول کیفیات۔

جواب: جواب یہ ہے کہ ید کی تفسیر نعمت اور قدرت سے کرنے کو یقین اور واجب کا درجہ نہ دیں؛ بلکہ اس کو ظن کے درجے میں رکھیں؛ کیونکہ مراد الہی مخفی ہے؛ جبکہ معتزلہ تاویل کو یقینی اور لازم سمجھتے ہیں۔

یعنی اہل سنت اشاعرہ ید بمعنی صفت خداوندی لیتے ہیں؛ لیکن عوام کو تجسیم سے بچانے کے لیے درجہ احتمال میں اس کے معنی قدرت و نعمت بھی لیتے ہیں، یعنی ملزوم و لازم دونوں معنی مراد لیتے ہیں، جیسے ”فلان کثیر الرماد“ میں کثرت رماد کے ساتھ سخاوت لازم ہے، اور دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔ مختصر المعانی میں ہے: ”فظهر أنها (أي: الكناية) تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي مع إرادة لازمہ، کإرادة

طول النجاد مع إرادة طول القامة“ . (مختصر المعاني، ص ۴۳۲)

علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: ”وہذا التأویل لهذه الألفاظ لما ذكرنا من صرف فهم العامة

عن الجسمية، وهو ممكن أن يراد، ولا يجزم بإرادته“ . (المسيرة، ص ۶۲)

دوسرا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اگرچہ تاویل کا انکار فرمایا؛ لیکن متاخرین نے لوگوں کو تجسیم سے بچانے کے لیے تاویل کی اجازت دی، جیسے امام ابوحنیفہؒ قرآن و حدیث کی تعلیم پر اجرت کو ناجائز کہتے ہیں اور متاخرین نے علم کو باقی رکھنے کی خاطر اجازت دی۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ نے مزارعت کی اجازت نہیں دی؛ جبکہ متاخرین نے جائز کہا۔ اور بھی دوسرے بہت سے مسائل میں متاخرین فقہانے ایسا کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب قول ”إِنَّ اللَّهَ فِي السَّمَاءِ دُونَ الْأَرْضِ“ کی تحقیق:

اشکال: جلالین کے حاشیے میں مذکور ہے: ”وروى البيهقي عن أبي حنيفة أن الله في السماء دون الأرض، وعنه قال: من أنكر الله في السماء فقد كفر“ . (طبع: قدیمی کتب خانہ، کراچی، پاکستان، صفحہ ۱۳۴، حاشیہ ۶، تحت قوله تعالى: ثم استوى على العرش. الأعراف: ۵۴)

اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے، اور اس عبارت سے تجسیم کی بو آتی ہے۔

جواب: اس روایت کو امام بیہقیؒ نے ”الأسماء والصفات“ میں اپنی سند سے ذکر کیا ہے، عبارت ملاحظہ فرمائیں:

أخبرنا أبو بكر بن الحارث الفقيه، أنا أبو محمد بن حيّان، أنا أحمد بن جعفر بن نصر، ثنا يحيى بن يعلى قال: سمعتُ نعيمَ بن حماد يقول: سمعت نوح بن أبي مريم أبا عصمة يقول: كنا عند أبي حنيفة أول ما ظهر، إذ جاءته امرأة من ترمذ كانت تُجالس جهمًا، فدخلت الكوفة، فأظنني أقل ما رأيت عليها عشرة آلاف من الناس تدعو إلى رأيها، فقيل لها: إن ههنا رجالا قد نظر في المعقول يقال له: أبو حنيفة، فأتته فقالت: أنت الذي تعلم الناس المسائل، وقد تركت دينك؟ أين إلهك الذي تعبد؟ فسكت عنها ثم مكث سبعة أيام لا يجيبها، ثم خرج إليها وقد وضع كتابين: الله تبارك وتعالى في السماء دون الأرض. فقال له رجل: أرايت قول الله عز وجل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾، قال: هو كما تكتب إلى رجل إني معك وأنت غائب عنه. قلت: لقد أصاب أبو حنيفة فيما نفى عن الله عز وجل من الكون في الأرض. وفيما ذكر من تأويل الآية، وتبع مطلق السمع في قوله: إن الله عز وجل في السماء.

ومراده من تلك والله أعلم إن صحت الحكاية عنه ما ذكرنا في معنى قوله: ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾... (الأسماء والصفات للبيهقي، باب قول الله لعيسى عليه السلام: إِنِّي مُتَوَفِّكَ وَرَأَيْتُكَ إِلَيَّ، ص ۳۹۷)

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت بے اصل اور موضوعی ہے؛ نوح بن ابی مریم کو بعض نے کذاب و وضاع کہا ہے، اسی طرح نعیم بن حماد بھی متہم ہیں۔ (دیکھئے: تہذیب التہذیب ۱۰/۳۵۸-۳۶۳، ۱۰/۳۸۲-۳۸۸)

علامہ محمد زاید کوثریؒ ”الأسماء والصفات“ کی تعلیق میں فرماتے ہیں: ”نعیم بن حماد مجسم، وکذا زوج أمه نوح ربيب مقاتل بن سليمان شيخ المجسمة. والكلام في نعیم ونوح معروف عند أهل النقد...، ولو كانت المرأة كما وصفها الحاكي لاشتهر أمرها ودونت قصتها في كتب التواريخ، والحكاية باطلة بأسرها، وغلط المصنف في تعليقه عليها كما ترى، مع ظهور حال السند عند أهل النقد...“ (ص ۳۹۶)

نیز خود امام بیہقیؒ نے اس کی نسبت پر جزم نہیں فرمایا، جیسا کہ ان کی عبارت: ”ومراده من ذلك والله أعلم إن صحت الحكاية عنه“ سے پتہ چلتا ہے۔ اور آگے علی فرض الصحیح اس کا صحیح محمل بھی ذکر کر دیا: و مراده من تلك -والله أعلم- إن صحت الحكاية عنه ما ذكرنا في معنى قوله: ﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ﴾. وقد روى عنه أبو عصمة أنه ذكر مذهب أهل السنة، وذكر في جملة ذلك: وإنا لا نتكلم في الله بشيء“.

امام صاحب کی طرف منسوب قول ”من أنكر أن الله في السماء فقد كفر“ کی تحقیق: اشکال: علامہ ذہبیؒ نے امام صاحب کی طرف منسوب یہ قول ذکر کیا ہے: ”من أنكر أن الله في السماء فقد كفر“.

علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: ”وسمعت القاضي أبا محمد المعري بيبعلبك يقول: سمعت الإمام أبا محمد بن قدامة المقدسي سنة إحدى عشرة وست مئة يقول: بلغني عن أبي حنيفة أنه قال: من أنكر أن الله في السماء فقد كفر“۔ (كتاب العرش للذهبي ۲/۱۸۰، ط: أضواء السلف)

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی قول ہے جو فقہ اکبر بروایت ابو مطیعؒ بنی المعروف بـ ”الفقه الأيسر“ (۱) میں ہے، اسی قول سے یہ مطلب کشید کر لیا گیا ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ یہ روایت ابن قدامہ

(۱) الفقه الأكبر کے نام سے دو کتابیں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہیں، ایک ان کے صاحبزادے حماد کی روایت سے ہے، جس کی فخر الاسلام علی بن محمد البرز دوی، محی الدین محمد بن بہاء الدین (م: ۹۵۶) اور ملا علی قاری رحمہم اللہ نے شرح لکھی ہے، اور دوسری ابو مطیعؒ بنی کی سند سے ہے، جسے ”الفقه الأيسر“ بھی کہتے ہیں۔ ابو منصور ماتریدی، محمد بن محمود حنفی سمرقندی اور عبید اللہ مفتی نے اس کتاب کی شرح لکھی ہے۔ =

مقدسی کے طریق سے ہے۔ اور ابن قدامہ مقدسی نے خود اس روایت کو اپنی کتاب ”اثبات صفة العلو“ میں نقل کی اور فقہ اکبر کی طرف منسوب کی ہے۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں: ”بلغني عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: (في كتاب الفقه الأكبر) من أنكر أن الله تعالى في السماء فقد كفر“۔ (اثبات صفة العلو،

لابن قدامة، ص ۱۷۰، رقم: ۸۱)

= حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے الفقه الأكبر میں دین کے بنیادی اصول ومسائل کو آسان انداز میں بیان کیا گیا ہے؛ جبکہ ابو مطیع بلخی کی الفقه الأكبر حقیقت میں امام صاحب کی امالی اور آپ کے اقوال ہیں، یا یوں کہیے کہ امام صاحب سے ابو مطیع بلخی کے کئے گئے سوالات اور امام صاحب کے تفصیلی جوابات کا مجموعہ ہے؛ اس لیے اس کتاب کی نسبت امام صاحب کی طرف کرنے کے بجائے ابو مطیع بلخی کی طرف کرنا زیادہ مناسب ہے، یہی وجہ ہے کہ امام ذہبی نے اپنی کتاب ”العیبر“ (۲/۲۷۱) میں اس کتاب کی نسبت ابو مطیع کی طرف کی ہے، علامہ ذہبی فرماتے ہیں: ”أبو مطيع الحكم بن عبد الله البلخي صاحب أبي حنيفة، وصاحب كتاب الفقه الأكبر“۔

بعض علما کے نزدیک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف حماد سے مروی الفقه اکبر کی نسبت بھی مشکوک ہے؛ چنانچہ شیخ محمد ابو زہرہ لکھتے ہیں: ”نسبة الفقه الأكبر إلى أبي حنيفة موضع نظر عند العلماء، فلم يتفقوا على صحة نسبة هذا الكتاب إليه، ولم يدع أحد الاتفاق على صحة هذه النسبة... نسبة هذا الكتاب إلى أبي حنيفة هو اتفاق جماعة كبيرة من المشايخ، وليس باتفاق جميع المشايخ، فالنسبة إذن موضع شك أو إنكار عند بعض العلماء“۔ (أبو حنيفة حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ص ۱۸۸)

ابو مطیع کی کتاب متقدمین میں الفقه الأكبر کے نام سے مشہور تھی؛ لیکن بعد میں حماد سے مروی الفقه الأكبر سے تمیز کرنے کے لیے اسے الفقه الأبسط کے نام سے چھاپا گیا۔

اول الذکر حماد بن ابی حنیفہ کی روایت سے الفقه الأكبر کی سند یہ ہے: نصر بن یحییٰ، عن ابن مقاتل، عن عصام بن یوسف، عن حماد بن أبي حنيفة، عن أبيه. (الفقه الأكبر، مخطوط، رقم: ۲۳۴، بمکتبہ شیخ الإسلام عارف حکمت، المدینة المنورة) اس سند میں مذکور حضرات کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

۱- نصر بن یحییٰ: هو نصر بن یحیی البلخي تفقه على أبي سليمان الجوزجاني، وروى عنه أبو عتاب البلخي. مات سنة: ۲۶۸ھ۔ (الجواهر المضیة ۳/۵۴۶. الفوائد البهیة، ص ۲۲۱)

۲- محمد بن مقاتل: هو محمد بن مقاتل الرازي، كان من أصحاب الرأي مقدما في الفقه، روى عن سفيان بن عيينة ووكيع وسلم بن الفضل، وروى عنه محمد بن أيوب وحمد بن حكيم الترمذي والحسين بن أحمد. قال عنه الذهبي في ”المعني“ (۲/۶۳۵): ”ضعيف“. وفي ”الميزان“ (۵/۳۸۸): ”تكلم فيه ولم يترك“۔

۳- عصام بن یوسف: هو عصام بن یوسف البلخي، روى عن سفيان وشعبة، وحدث عنه عبد الصمد بن سليمان وغيره، قال عنه ابن سعد: ”كان عندهم ضعيفا في الحديث“. وقال ابن عدي في الكامل: ”روى عن الثوري وعن غيره أحاديث لا يتابع عليها“. وقال الخليلي: ”هو صدوق“. انظر: الكامل لابن عدي (۵/۲۰۸). وميزان الاعتدال (۳/۶۷). ولسان الميزان (۴/۱۶۸).

۴- حماد بن أبي حنيفة: هو حماد بن أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، قال عنه ابن خلكان: ”إنه كان على مذهب أبيه، وإنه كان صالحًا خيرا“. وقال عنه الذهبي في ”الميزان“: ”ضعفه ابن عدي وغيره من قبل حفظه“. مات سنة ۱۷۶ھ۔ انظر: الكامل لابن عدي (۲/۶۶۹). وميزان الاعتدال (۱/۵۹۰). ولسان الميزان (۲/۳۴۶). وتاريخ بغداد (۶/۲۴۳). ووفيات الأعيان (۲/۲۰۵).

حالانکہ فقہ اکبر کے مطبوعہ نسخے میں یہ عبارت نہیں، ممکن ہے کہ جو عبارت پیچھے گزری: ”من قال لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض فقد كفر، وكذا من قال: إنه على العرش، ولا أدري العرش أفي السماء أو في الأرض“۔ (الفقه الأكبر، ص ۱۳۵) اس سے یہ مطلب کشید کر کے نقل کیا گیا ہو؛ حالانکہ اس کا یہ مطلب نہیں، اور اس کے راوی ابو مطیع بلخی پر بھی کلام ہے۔ نیز اس میں ”بلغني“ ہے؛ لہذا اسناد میں بھی جہالت ہے۔

= ثانی الذکر ابو مطیع البلخی کی روایت سے الفقہ الأكبر کی سند ہے: الشیخ أبو بکر الکاسانی، عن العلاء السمرقندی، عن أبي المعین النسفی، عن أبي عبد الله الحسین بن علی المعروف بالفصل، عن أبي مالک نصران بن نصر الختلی، عن أبي الحسن علی بن أحمد الفارس، عن نصر بن یحیی، عن أبي مطیع عبد الله البلخی، عن الإمام أبي حنیفة. (الفقه الأكبر بروایة أبي مطیع البلخی مخطوط محفوظ بدار الكتب ضمن المجموعة ۶۴-۲۱۵)

اس سند میں مذکور حضرات کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

۲، ۱۔ ابوبکر کاسانی صاحب بدائع اور علامہ علاء الدین سمرقندی صاحب تحفۃ الفقہاء کبار احناف میں سے ہیں۔ ان کے حالات کے لیے دیکھئے: الجواهر المصنۃ، تاج التراجم، الفوائد البہیۃ، طبقات الفقہاء لطاش کبریٰ زادہ۔

٣- أبو المعين النسفي: هو ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد أبو المعين النسفي صاحب كتاب تبصرة الأدلة،
والتمهيد لقواعد التوحيد. مات سنة ٥٠٨ هـ.

٤- أبو عبد الله الحسين بن علي: هو الحسين بن علي الأرمعي الكاشغري الواعظ. قال عنه الذهبي: "متهم بالكذب". وقال السمعاني: "شيخ فاضل واعظ، ولكن أكثر رواياته وأحاديثه مناكير، صنف التصانيف الكثيرة في الحديث، لعلها تربو على المئة والعشرين مصنفًا، وعامتها مناكير". انظر: ميزان الاعتدال (١/٤٤٤). والأنساب (٢٢/١١). ولسان الميزان (٣٠٥-٣٠٦).

٥- أبو مالك نصران بن نصر الختلي: ذكره ابن حجر في "تبصير المنتبه"، وقال عنه: "أبو مالك نصران بن نصر الختلي، روى الفقه الأكبر عن علي بن الحسين الغزال، وعنه أبو عبد الله الحسين الكاشغري. انظر: تبصير المنتبه بتحريр المشتبه ٢٩٨/١.

٦- أبو الحسن علي بن أحمد الفارس: لم أقف له على ترجمة.

٧- نصر بن يحيى: تقدم التعريف به.

٨- أبو مطيع البلخي: هو الحكم بن عبد الله بن مسلم أبو مطيع البلخي الخراساني، صاحب أبي حنيفة رحمه الله تعالى، روى عن هشام بن حسان وابن عون، وروى عنه أحمد بن منيع وخلاّد بن أسلم وجماعة. مات سنة ١٩٩ هـ. قال الذهبي: تفقه به أهل تلك الديار، وكان بصيراً بالراي علامة كبير الشأن، ولكنه واه في ضبط الأثر. وكان ابن المبارك يعظمه ويجله لدينه وعلمه. وقال ابن حجر: روى عنه محمد بن مقاتل وموسى بن نصر، وكانا يجلانه.

وضَعَفَهُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَيَحْيَى بْنُ مَعِينٍ، وَابْنُ خَلَّادٍ، وَابْنُ دَاوُدَ، وَالنَّسَائِيُّ، وَأَبُو حَاتِمٍ الرَّازِيُّ، وَأَبُو حَاتِمٍ مُحَمَّدُ بْنُ حَبَانَ الْبُسْتِيُّ، وَالْعَقِيلِيُّ، وَابْنُ عَدِيٍّ، وَالدَّارِقُطْنِيُّ، وَغَيْرُهُمْ. وَرَوَاهُ بَعْضُهُمْ بِالتَّجْهِيمِ وَالْإِرْجَاءِ وَالرَّأْيِ. انْظُرْ: مِيزَانَ الْإِعْتِدَالِ (١/٤١٥-٥٧٥). وَلِسَانُ الْمِيزَانِ (٣/٤٦٢). وَمَقْدَمَةُ الْعَلَامَةِ الْكُوْثُرِيِّ عَلَى "الْعَالَمِ وَالْمَتَعَلِّمِ" الْمُنْسُوبِ إِلَى الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

اشاعرہ و احناف کے بارے میں علامہ ذہبی کا تعصب:

نیز علامہ ذہبی رحمہ اللہ کا قول اس باب میں معتبر نہیں۔ علامہ کوثری رحمہ اللہ نے السیف الصقل (ص ۲۰۸-۲۰۱) کے حاشیہ میں ان پر تفصیلی کلام فرمایا ہے۔ یہاں پر اختصار کی خاطر صرف بعض عبارات کے نقل پر اکتفا کیا جا رہا ہے:

علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ”الذهبي يبعد عن رashedه ويفقد صوابه إذا جاء دور الكلام على أحاديث في الصفات أو في فضائل النبي صلى الله عليه وسلم، أو أهل بيته عليهم السلام، وكذلك حينما يترجم لشافعي من الأشاعرة أو حنفي مطلقاً رغم تظاهره بالإنصاف والبعد عن التعصب في كثير من المواضع على سعة علمه في الحديث ورجاله... وهو شافعي الفروع إلا أنه مجسم اعتقاداً رغم تبريه منه في كثير من المواضع، وعنده نزعة خارجية وإن كان أهون شراً بكثير من الناظم وشيخه في ذلك كله...

قال التاج ابن السبكي: ”وأما تاريخ شيخنا الذهبي فإنه على حسنه وجمعه مشحون بالتعصب المفرط لا أخذه الله، فلقد أكثر الوقعة في أهل الدين، أعني الفقهاء الذين هم صفوة الخلق واستطال بلسانه على كثير من أئمة الشافعيين والحنفيين ومال فأفرط على الأشاعرة، ومدح فزاد في المجسمة“. (حاشية السيف الصقل، ص ۲۰۱-۲۰۸)

علامہ ذہبیؒ نے امام بیہقیؒ سے امام ابو حنیفہؒ کی طرف منسوب مذکورہ کلام اپنی کتاب ”العلو“ ص ۱۳۴، رقم: ۳۶۲ میں، اسی طرح ”کتاب العرش“ ۱/۲، رقم: ۱۵۱ میں نقل کیا ہے؛ البتہ بیچ میں امام بیہقیؒ کا کلام ”إن صحت الحكاية عنه“ کو چھوڑ دیا، جس سے پڑھنے والے کو یہ وہم ہو جاتا ہے کہ یہی امام صاحب کا قول ہے؛ حالانکہ ایسا نہیں۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں:

”ومما يزيدك بصيرة في هذا الباب اجترأ الذهبي على حذف لفظ ”إن صحت الحكاية عنه“ من كلام البيهقي في الأسماء والصفات (ص ۳۰۳) عند ما نقل كلامه في كتاب العلو (ص ۱۲۶) في صدد نسبة القول بأن الله في السماء، إلى أبي حنيفة ليخيل إلى السامع أن سند هذه الرواية لا مغمز فيه... وقد أشار البيهقي بقوله ”إن صحت الحكاية“ إلى ما في الرواية من وجوه الخلل، وعند ما حذف الذهبي هذا اللفظ يظن من لا خبرة عنده بالرجال أن الإله في السماء قول فقيه الملة إمام شطر هذه الأمة، بل ثلثها في جميع القرون، مع

بطلانِ روایۃ ذلک عنہ بالمرۃ“۔ (حاشیۃ السیف الصقل، ص ۲۰۴-۲۰۵)

اسی طرح علامہ ذہبیؒ نے اپنی کتاب العرش م (۱۷۸/۲، رقم: ۱۵۲) میں ابو مطیع کا کلام فقہ اکبر سے نقل کیا اور اس پر کوئی کلام نہیں کیا؛ حالانکہ میزان الاعتدال میں ان کے ترجمے میں ان کے بارے میں علما کی تضعیف نقل کی ہے۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ”ونقل الذهبي في كتاب العلو جملة ذلك بدون أن يذكر سند الهروي في روايته تعمية وترويجاً للباطل“۔ (حاشیۃ السیف الصقل، ص ۲۰۵)

شیخ عبدالہادی نے ”اللہ معنا بعلمہ لا بذاتہ“ میں لکھا ہے کہ علامہ ذہبیؒ نے دوسری کتابوں میں کتاب العلو کے مضمون سے رجوع فرمالیا ہے۔ عبارت شعر نمبر (۱۲) میں آرہی ہے۔

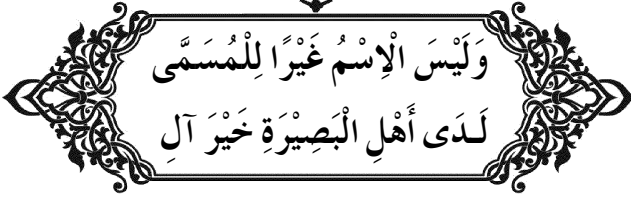
علامہ ذہبیؒ کی ابن تیمیہؒ کے بارے میں ایک جگہ تعریف اور دوسری جگہ اظہارِ ناراضگی:

نیز ذہبیؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ کی بہت تعریف فرمائی ہے اور لکھتے ہیں: ”وهو أكبر من أن يُنبه مثلي على نعوته فلو حلفت بين الركن والمقام لحلفتُ إنني ما رأيتُ بعيني مثله ولا والله ما رأى هو مثل نفسه في العلم“۔ (الرد الوافر لابن ناصر الدين الدمشقي، ص ۳۵)

ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں: ”وهو عجب في استحضاره (الحديث)، واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب السنة والمسند، بحيث يصدق عليه أن يقال: ”كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث“۔ (ذیل طبقات الحنابلة لزين الدين الدمشقي الحنبلي ۵۰۰/۴)

اس کے بعد ”زغل العلم“ (ص ۳۸) میں ان سے ناراضگی ظاہر فرمائی اور یہ لکھا کہ دنیوی لذتوں، کھانے پینے وغیرہ میں بہت محتاط تھے؛ لیکن غرور، مشیت اور ریاست کی حرص کی وجہ سے میں نے مصر و شام میں لوگوں کو ان سے متنفر پایا۔ پھر امام ذہبیؒ نے علامہ ابن تیمیہؒ کو ”النصيحة الذهبية“ کے نام سے ایک عبرتناک خط لکھا۔ یہ خط ”زغل العلم والطلب“ کے ساتھ شیخ محمد زاہد الکوثری رحمہ اللہ نے چھپوایا ہے۔

غیر مقلدین اور سلفی حضرات ان رسائل سے مطمئن نہیں ہیں؛ مگر کیا کریں شیخ محمد زاہد الکوثریؒ مختلف مسلم ممالک کے کتب خانوں کی سیر کر چکے تھے اور ان کے مخطوطات و مطبوعات کو چھان مارتا تھا اور مختلف نوادرات کو جمع فرمایا، ان کو یہ رسالے ملے اور انھوں نے چھپوائے۔ اس داستان کی تفصیل ہمارے دوست مولانا رشید احمد سواتی کی کتاب ”دفاع درس نظامی“ کے صفحہ ۳۷۵ سے تا ۳۹۰ دیکھ لیں۔



ترجمہ: ان اہل بصیرت کے نزدیک جو شریعت کی بہترین تابعداری کرنے والے ہیں اسم اپنے مسمی سے متغائر نہیں؛ بلکہ عین ہے۔

ملا علی قاری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلا مصرعہ اگریوں ہوتا: ”وَإِنْ الْإِسْمُ عَيْنٌ لِلْمُسَمَّى“، تو زیادہ بہتر ہوتا؛ کیونکہ ناظم رحمہ اللہ کا مقصد یہی ہے کہ اسم عین مسمیٰ ہے، اور اسماء اللہ تعالیٰ عین مسمیٰ ہیں۔ اور یہ مصرعہ اس معنی کو زیادہ آسانی سے واضح کرتا ہے۔

اسم، مسمیٰ کا عین ہے یا غیر؟

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ اسمائے الہیہ ذات اور مسمیٰ کا عین ہیں۔

دلیل (۱): ﴿سَبَّحَ اسْمُ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾. (الأعلى: ۱) رب اعلیٰ کے نام کی تسبیح کرو، یعنی اس کی ذات کی۔

دلیل (۲): ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ﴾. (البقرة: ۱۱۷) اسم

کا ذکر کرنے اور اس کو یاد کرنے سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات کو یاد کرنا ہے۔

دلیل (۳): اسم اگر عین مسمیٰ نہ ہو، تو مومن بالاسم مومن باللہ نہ ہوگا؛ حالانکہ مومن باسم اللہ مومن باللہ

ہے؛ اس لئے اگر کوئی کہے: أَنَا مُؤْمِنٌ بِالْغُفُورِ الرَّحِيمِ. يَا أَمَنْتُ بِالرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

تو وہ یقیناً مومن شمار ہوگا۔

معترکہ کے نزدیک اسم غیر مسمیٰ ہے۔

دلیل اول: اسم موجود رہتا ہے اور مسمیٰ کبھی رہتا ہے اور کبھی نہیں، جیسے زید مر جاتا ہے اور اس کا نام باقی

رہتا ہے۔ مسمیٰ کے عدم سے اسم کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا۔

دلیل ثانی: ایک اسم کے ساتھ کئی اشخاص موسوم کئے جاتے ہیں؛ اس لیے اسم مسمیٰ کا غیر ہے؛ کیونکہ

اسم ایک ہے اور مسمیٰ کثیر اور متعدد ہیں، اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے کہ اسماء متعدد اور مسمیٰ ایک ہے۔

دلیل ثالث: اسم میں وہ تاثیر نہیں ہوتی جو مسمیٰ میں ہوتی ہے، اسم النار محرق نہیں، اور نار محرق ہے،

اسم الثلج مبرد نہیں، سَج (برف) مبرد ہے۔

دلیل چہارم: الاسم صوت لا یبقی، والمسمی شخص یبقی۔ اسم الفاظ کے قبیل سے ہے منہ سے نکالنے کے بعد سنا جاتا ہے اور پھر فضائیں گم ہو جاتا ہے؛ جبکہ مسمیٰ باقی رہتا ہے۔

لیکن علما فرماتے ہیں کہ اگر اسم کے معنی مدلول الاسم ہو تو اسم عین مسمیٰ ہے، اور اگر مدلول الاسم مراد نہ ہو؛ بلکہ اللفظ الدال علی المسمی ہو، تو مسمیٰ کا غیر ہوگا۔ یا جیسے روح المعانی میں علامہ آلوسیؒ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے تحت لکھا ہے کہ اسم اگر سُمُو سے ہو بمعنی علو، تو ذات باری تعالیٰ عالی ہے، اور اسم عین مسمیٰ ہے، جیسے ﴿سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ ای: سَبَّحَ رَبِّكَ الْأَعْلَى۔ اور اگر اسم کوفتین کے مطابق وسم سے مشتق ہو، جس کے معنی علامت کے آتے ہیں اور علامت کے معنی ہیں: اللفظ الدال علی الشیء، تو اسم اللہ کی ذات سے الگ ہوگا اور اللہ کی ذات پر دال و علامت ہوگا۔ اور کبھی کبھی اس طرح استعمال بھی ہوتا ہے، جیسے ﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا﴾ (الأعراف: ۱۸۰) یہاں اسمائے حسنیٰ کو الگ ذکر کیا گیا اور مسمیٰ کو الگ ذکر کیا گیا، جس کی طرف ضمیر کوراجع کیا گیا ہے۔ اسی طرح ”إِنَّ لِلّٰهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ“ میں بھی اسم الگ اور مسمیٰ الگ ہے۔

خلاصہ یہ کہ دونوں طریق پر استعمال ہوا ہے:

۱- اسم عین مسمیٰ ہو، جیسے: ﴿سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (الأعلى: ۱) یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کی پاکی بیان کرو۔

۲- اسم غیر مسمیٰ ہو، جیسے: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: ۷۸) تمہارے پروردگار کا نام بڑا بابرکت ہے۔ ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمِيَتْهُمْهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ﴾ (یوسف: ۴۰) اللہ کے سوا جس جس کی تم عبادت کرتے ہو، اُن کی حقیقت چند ناموں سے زیادہ نہیں ہے، جو تم نے اور تمہارے باب دادوں نے گھڑ لیے ہیں۔ یعنی کفار نے نام ہی رکھے ہیں، ان کا مسمیٰ نہیں پایا جاتا۔

اسم کے عین مسمیٰ یا غیر مسمیٰ سے متعلق مذاہب کی تفصیل:

متکلمین حضرات نے چار مذاہب نقل کئے ہیں:

(۱) الاسم^(۱) عین المسمی والتسمیة^(۲)

(۱) قال الغزالي: الاسم هو اللفظ الموضوع للدلالة على المسمى. (المقصد الأسنى، ص ۱۷۳. ومثله في تحفة المريد، ص ۲۴، والمعجم الوسيط)

(۲) قال علي القاري في ضوء المعالي (ص ۷۳): ”وهو بعيد جدًا“. وقال التونسي في تحفة الأعالي، ص ۲۸: ”لأن التسمية لا يطلق عليها الاسم بالاتفاق، فهي غير قطعاً، وهذا وجه البعد“.

(۲) الاسم غير المسمى وغير التسمية.

(۳) الاسم عين المسمى وغير التسمية.

(۴) الاسم ليس بعين المسمى ولا غيره^(۱).

متأخرین اس مسئلہ کے بارے میں فرماتے ہیں: هذه من جملة الفوائد، لا من ضروريات العقائد. امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ اسم عین مسمیٰ ہے یا غیر مسمیٰ؟ یہ اختلاف مسمیٰ سے مراد کے اختلاف پر مبنی ہے، اور بہر صورت اس بحث میں پڑنا فضول ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”قالت الحشوية والكرامية والأشعرية: الاسم نفس المسمى وغير التسمية، وقالت المعتزلة: الاسم غير المسمى ونفس التسمية، والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية، وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة، وهي أن قول القائل الاسم هل هو نفس المسمى، أم لا؟ يجب أن يكون مسبوقا ببيان أن الاسم ما هو، وأن المسمى ما هو، حتى ينظر بعد ذلك في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا؟ فنقول: إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو أصواتٌ مُقَطَّعةٌ وحُرُوفٌ مُؤَلَّفةٌ، وبالمسمى تلك الذوات في أنفسها، وتلك الحقائق في أعيانها، فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى، والخوض في هذه المسألة على هذا التقدير يكون عبثاً.

وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى أيضاً تلك الذات كان قولنا: الاسم هو المسمى، معناه أنَّ ذات الشيء عين الشيء، وهذا وإن كان حقاً إلا أنه من باب إيضاح الواضحات، وهو عبث، فثبت أن الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث“۔ (مفاتيح الغيب ۱/۱۰۶، الكتاب الثاني، الباب الثالث في مباحث الاسم)

ابن الامیر اتحاف المريد کے حاشیے میں لکھتے ہیں: ”والتحقيق إن أريد من الاسم اللفظ، فهو غير مسماه قطعاً، وإن أريد ما يفهم منه، فهو عين المسمى، ولا فرق في ذلك بين جامد ومشتق فيما يقضي به التأمل“۔ (حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، ص ۸. وانظر: إشارات المرام، ص ۱۱۴. وتحفة المريد، ص ۲۴)

اور کمال بن ابی شریف جمع الجوامع کے حاشیے میں تحریر فرماتے ہیں: ”لم يظهر لي في هذه المسألة ما يصلح محلاً لنزاع العلماء. وقال صاحب المواقف: ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظ فرس أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره، بل في مدلول الاسم أهي

(۱) قال في نشر اللآلي، ص ۹۴: ”قلت: هذا كله محل له إذا لم تقم قرينة. أما إذا قامت قرينة كما إذا قلت: كتب اسم الله. فالمراد اللفظ فيكون غير المسمى إجماعاً“.

الذات من حيث هي هي، أم باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبي عنه“۔

اور عز الدین بن جماعہ کہتے ہیں: ”وكان عين التحقيق من مشايخي يقول: عجب من العقلاء كيف اختلفوا في هذه المسألة“۔ (درج المعالي، ص ۵۵)

شعر میں اہل بصیرت سے مراد اہل السنۃ والجماعہ ہیں۔

البصيرة: نور في القلب يُعرف به الخير والشرُّ۔ جمع بصائر آتی ہے۔ اور بصیر کے معنی آنکھوں کی روشنی کے ہیں، جس کی جمع أبصار آتی ہے۔ اور بصراً آنکھ کو کہتے ہیں۔^(۱)

خیر آل: یعنی شریعت کے بہترین اتباع کرنے والے اور تابعدار۔

خیر آل کو رفع، نصب اور جر، تینوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔^(۲)

آل اور اہل میں فرق:

(۱) آل اشرف کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، جیسے آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم، یا آل ابي بكر رضي الله عنه۔

اہل اشرف وغیرہ اشرف دونوں کی طرف منسوب ہوتا ہے، جیسے: اہل النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأهل الحجام۔

(۲) آل عقلا کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسے آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم، آل زید۔

اور اہل غیر عقلا کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے، جیسے: اہل الکبائر، وأهل المسجد والمدرسة۔

(۳) آل میں مضاف الیہ اولیٰ بالحکم ہوتا ہے، مثلاً: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾۔

(غافر: ۴۶) أي: الفرعون بالاولیٰ۔

اہل میں مضاف الیہ کا اولیٰ بالحکم ہونا ضروری نہیں ہے۔ (کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۷۲/۱۔

والمفردات، ص ۳۰)

آل کا استعمال تین طریقوں پر ہوتا ہے:

(۱) آل بمعنی ازواج، جیسے: قالت عائشة رضي الله عنها: ”ما شيع آل محمد من خبز برّ

(۱) قال في التعريفات: ”البصيرة: قوة للقلب المنور بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء ويواطنها بمثابة البصر للنفس يرى به صور الأشياء وظواهرها۔ وهي التي يسميها الحكماء: العاقلة النظرية والقوة القدسية“۔ (التعريفات للجر جاني، ص ۲۰۔ وانظر: مدارج السالكين ۱/۴۳۰)۔

(۲) قال في نشر اللآلي: ”(خير آل) بالجر صفة لـ ”أهل“ أو بدل، ويجوز رفعه على القطع، ونصبه على المدح“۔ (ص ۴۶)

مَادُومِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ حَتَّى لِحَقِّ بِاللَّهِ“۔ (صحیح البخاری، باب مَا كَانَ السَّلَفُ يَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِهِمْ، رَقْم: ۵۴۲۳)

ایک دوسری روایت میں ہے: ”مَا أَمْسَى عِنْدَ آلِ مُحَمَّدٍ صَاعٌ بَرٌّ وَلَا صَاعٌ حَبٌّ، وَإِنْ عِنْدَهُ

تَسْعَ نَسْوَةٍ“۔ (صحیح البخاری، باب شَرَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالنَّسِئَةِ، رَقْم: ۲۰۶۹)

ایک اور روایت میں ہے: ”اللَّهُمَّ اجْعَلْ رِزْقَ آلِ مُحَمَّدٍ قُوتًا“۔ (صحیح مسلم، باب فِي الْكَفَافِ

وَالْقَنَاعَةِ، رَقْم: ۱۰۵۵)

ایک روایت میں ہے: ”اصْنَعُوا لآلِ جَعْفَرٍ طَعَامًا؛ فَإِنَّهُ قَدْ أَتَاهُمْ أَمْرٌ شَغَلَهُمْ“۔ (سنن أبي داود،

باب صِنْعَةِ الطَّعَامِ لِأَهْلِ الْمَيْتِ، رَقْم: ۳۱۳۲)

ایک روایت میں ہے: ”قَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَشُغِلْتُ بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَسَيَأْكُلُ آلُ أَبِي بَكْرٍ مِنْ

هَذَا الْمَالِ...“۔ (صحیح البخاری، باب كَسْبِ الرَّجُلِ وَعَمَلُهُ بِيَدِهِ، رَقْم: ۲۰۷۰)

ان پانچوں روایات میں آل سے مراد ازواجِ مطہرات یا فیملی ہے۔

(۲) آل بمعنی اقارب، جیسے: ”أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لآلِ مُحَمَّدٍ“۔ (مسند أحمد،

رَقْم: ۷۷۵۸) أي: أَقَارِبُهُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ.

(۳) آل بمعنی تابعدار، جیسے: ”آلِ مُحَمَّدٍ كُلٌّ تَقِيٌّ“۔ (وفي إسنادِهِ نُوْحُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ، وَهُوَ

مُتَكَلِّمٌ فِيهِ.

وقال تعالى: ﴿أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ۴۶) أي: أَتْبَاعُهُ.

وقال الشاعر:

آلِ النَّبِيِّ هُمْ أَتْبَاعُ مِلَّتِهِ * مِنَ الْأَعَاجِمِ وَالسُّودَانِ وَالْعَرَبِ

لَوْ لَمْ يَكُنْ آلُهُ إِلَّا أَقَارِبُهُ * صَلَّى الْمَصْلِيُّ عَلَى الطَّاعِي أَبِي لَهَبٍ

(ديوان الهبل، ودواوين الشعر العربي، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، ص ۲۹، معجم

المناهي اللفظية، ص ۳۱).

وقال عبد المطلب:

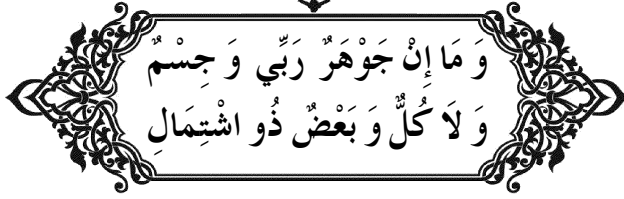
وانصر على آل الصليب * وعابديه اليوم آلك

(سمط النجوم العوالي، ص ۱۱۱).

والمراد بآل الصليب: أَتْبَاعُهُ.

آل اور اہل کی تحقیق پر حضرت مولانا محمد موسیٰ خان روحانی باریؒ نے مستقل رسالہ بنام ”لطائف البال

في الفروق بين الأهل والآل“ تحریر فرمایا ہے، دیوانگانِ تحقیق اس کی طرف مراجعت کریں۔



ترجمہ: اللہ نہ جوہر ہے، نہ جسم، نہ کل، نہ بعض اور نہ زمان و مکان اور اجزا پر مشتمل ہے۔
 ”ما“ نافیہ ہے، اور ”إن“ بھی نافیہ زائد ہے، جو نفی کی تاکید کے لیے آیا ہے، جیسے: ﴿وَلَقَدْ مَكَنَّهُمْ
 فِيمَا إِنْ مَكَنَّاكُمْ فِيهِ﴾ (الأحقاف: ۲۶) میں إن زائد ہے۔ (نثر اللآلی، ص ۳۸)

جوہر کے لغوی معنی:

جوہر کے لغوی معنی: کسی شے کی حقیقت اور ذات کے ہیں۔ متکلمین کے ہاں جوہر قائم بالذات کو کہتے ہیں،
 یعنی جو دوسرے کی صفت نہ ہو، اور نہ دوسرے کے ساتھ قائم ہو۔ جوہر اصل میں گوہر تھا، یا عربی لفظ جہر سے
 ہے؛ کیونکہ جوہر نظر آتا ہے، عرض اکثر نظر نہیں آتا۔

جوہر کی اقسام:

جوہر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) جوہر فرد: یہ جز لا یتجزی ہے، یعنی جو ایک ایسی حد پر پہنچ جاتا ہے کہ مزید اس کے اجزا نہیں
 ہو سکتے۔ حکما اس کا انکار کرتے ہیں۔

(۲) الجسم المركب من الأجزاء۔^(۱)

اس شعر میں فلاسفہ کا رد ہے جو اللہ کو (نعوذ باللہ) جوہر کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ جوہر کا استعمال صحیح نہیں:

متکلمین اللہ تعالیٰ کو جوہر نہیں کہتے ہیں، نہ جوہر بمعنی قائم بذاتہ، اور نہ جوہر بمعنی جز لا یتجزی۔
 دلیل (۱): اسمائے حسنی توقیفی ہیں، اور یہ نام اللہ تعالیٰ کے ناموں میں نہیں پایا جاتا۔

(۱) بعض المتکلمین لا یستعملون لفظ الجوہر فی الجزء الذی لا یتجزی إلا مقیدا بالفرد، ویطلقون الجوہر للممکن القائم
 بنفسه سواء كانت جسمًا أم جزء لا یتجزی۔ وبعض المتکلمین یستعملون لفظ الجوہر للجزء بدون تقييده بالفرد، ومنهم
 سعد التفتازانی فی شرح العقائد۔ (راجع: شرح المقاصد ۱/۲ و ۱/۴۔ وانظر: شرح القواعد النسفية مع النبراس، ص ۸۰)

دلیل (۲): المتبادر من لفظ الجوهر إما جسم أو جزء الجسم، وهو ليس كذلك.
دلیل (۳): الجوهر من أقسام الممكن، والله تعالى ليس بممكن، بل هو واجب

الوجود.

دلیل (۴): جوہر کو مکان کی ضرورت ہوتی ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ مکان سے منزہ ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک جوہر کی تعریف یہ ہے: الجوهر هو الموجود لا في موضوع. یعنی جوہر وہ ہے جو کسی خاص متعین جگہ نہ ہو؛ بلکہ منتقل ہوتا رہے، جیسے کتاب وغیرہ جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جاسکتی ہے۔

(شرح العقائد النسفية، ص ۹۲. وشرح المقاصد ۱۴۱/۲)

علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: ”وأما عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسمًا للموجود لا في موضوع مجردًا كان أو متحيزًا، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن، وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع. وأما إذا أريد بها القائم بذاته والموجود لا في موضوع، فإنما يمتنع إطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم إلى المركب والمتحيز“. (شرح العقائد النسفية، ص ۹۲)

عرض: الموجود في موضوع. عرض کی مثال دیوار کی سفیدی اور رنگ وغیرہ ہے جو دیوار سے منتقل نہیں کیا جاسکتا۔

اس شعر میں فلاسفہ کے علاوہ نصاریٰ کی بھی تردید ہے، وہ بھی اللہ تعالیٰ کو جوہر کہتے ہیں: جوہر منقسم

إلى الأب والروح والابن. (راجع: شرح العقائد النسفية مع النبراس، ص ۱۱۱)

فلاسفہ کے نزدیک جوہر کی اقسام:

فلاسفہ مشائکین (تبعین ارسطو) جوہر کی درج ذیل اقسام بیان کرتے ہیں:

(۱) عقول عشرہ۔

(۲) نفس: اور نفس کی پھر چار اقسام بیان کرتے ہیں: ۱- نفس حیوانیہ، ۲- نفس انسانیہ، ۳- نفس نباتیہ،

۴- نفس فلکیہ۔

(۳) صورت جسمیہ: وہ شکل جس کی وجہ سے کسی چیز کا جسم بنتا ہے، جیسے ہمارے اجسام۔

(۴) صورت نوعیہ: وہ شکل جو ایک خاص نوع کی ہو، جیسے انسان کی ایک مخصوص شکل و صورت ہے اور

بکری کی الگ، وقس علی هذا.

(۵) صورت شخصیہ: ہر ایک کی خاص شکل۔

(۶) ہیولی: جوہر کی قسم ہے۔

(۷) جسم: یہ بھی جوہر ہے۔ (راجع: دستور العلماء ۱/۲۸۶۔ وشرح المقاصد ۶/۳۔ والکلیات، ص ۲۴۷) اس شعر میں لفظ جسم کی نفی سے کرامیہ کا بھی رد ہے، جو کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ پر جسم کا اطلاق صحیح ہے؛ اس لیے کہ جسم کے معنی قائم بذاتہ کے ہیں۔ فرقہ مجسمہ اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کو ثابت کرتے ہیں۔ (نعوذ باللہ) اہل سنت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہے، نہ عرض۔ جوہر کے مقابلے میں عرض آتا ہے، اور عرض اسے کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو۔

علامہ ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات پر علما نے اس وجہ سے مواخذہ کیا کہ وہ جسمیت کی واضح طور پر نفی نہیں کرتے، وہ لکھتے ہیں: ”وَلَمْ يَذْمُ أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ أَحَدًا بِأَنَّهُ مَجْسَمٌ، وَلَا ذَمَّ الْمَجْسَمَةَ“۔ (بیان تلبیس الجہمیۃ ۱/۳۷۲)

دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں: ”وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَاسْمُ ”الْمَشْبَهَةِ“ لَيْسَ لَهُ ذِكْرٌ بِذِمِّ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَلَا كَلَامُ أَحَدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ“۔ (بیان تلبیس الجہمیۃ ۱/۳۸۷)

عرض کی اقسام:

۱- قار الذات: عرض کی ایک قسم ایسی ہے جو اپنی جگہ سے منتقل نہیں ہو سکتی، جیسے دیوار کی سفیدی جو دیوار کے ساتھ قائم ہے اور اسے دیوار سے منتقل نہیں کیا جاسکتا۔

۲- غیر قار الذات: عرض کی دوسری قسم وہ ہے جو قابل انتقال ہوتی ہے، جیسے زمانہ، جس میں ایک ساعت گزرنے کے بعد دوسری آتی ہے۔ (شرح المقاصد ۲/۱۴۱)

عرض کی فلاسفہ نو اقسام بیان کرتے ہیں، جن کو اس شعر میں ذکر کیا ہے:

کم کیف آین وضع متی فعل انفعال * ملک واضافت است ثنایا دکن مقال
اور ان سب کی مثالیں منطق کی کتاب مرقات کے اس شعر میں ہیں:

مردی دراز نیکو دیدم بشمر امروز * با خواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز

(جوہر)، کم، کیف، انفعال، آین، متی، * اضافت، وضع، فعل، ملک

میں نے آج ایک لمبے اچھے آدمی کو دیکھا کہ شہر میں ایک چاہی ہوئی چیز (سامان) کے ساتھ بیٹھا تھا اور اپنے کام یعنی تجارت میں کامیاب تھا۔ (المرقات فی المنطق، باب اجناس عالیہ)

جسم: معتزلہ کے نزدیک جسم اسے کہتے ہیں جو ابعاد ثلاثہ (طول، عرض اور عمق) کو قبول کرے، اسے مرکب من الاجزاء بھی کہتے ہیں۔ عمق کو نکال دیا جائے تو سطح کہلاتا ہے، اور عرض بھی نکال دیا جائے، تو خط کہلاتا

ہے، اور خط کی انتہا نقطہ ہے، جس کو منطقہ بسیط کہتے ہیں، جو نہ طول میں منقسم ہو سکتا ہے نہ عرض میں اور نہ عمق میں۔ متکلمین کے نزدیک جسم اسے کہتے ہیں جو دو یا دو سے زائد اجزا سے مرکب ہو۔ (راجع: ضوء الآلای، ص ۱۱۔

والمسامرة، ص ۱۷۔ والکلیات، ص ۷۶۔ دستور العلماء ۱/ ۲۷۴)

کُلٌّ و بعضٌ: اللہ تعالیٰ کل بھی نہیں؛ کیونکہ مرکب من الاجزاء ہوتا ہے؛ اس لیے اجزا کا محتاج ہوا، اور اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں۔ اور اللہ تعالیٰ جز بھی نہیں؛ اس لیے کہ جز، کل کے بغیر نہیں رہ سکتا؛ کیونکہ جز تو کل کی تکمیل کے لیے ہوتا ہے؛ اس لیے ذات باری جز بھی نہیں۔

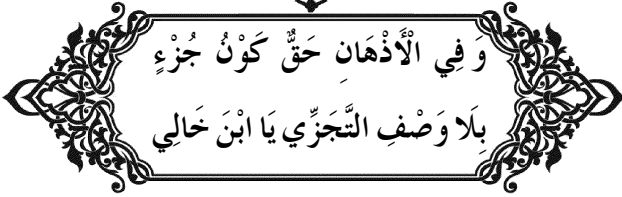
ولا ذو اشتمال: أي: لا صاحب اشتمال. اشتمال على الزمان والمكان کی نفی ہے، اور زمانے پر بھی مشتمل نہیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ زمان و مکان دونوں کا خالق ہے؛ اس لیے وہ نہ زمانے کا محتاج ہو سکتا ہے اور نہ مکان کا۔ حدیث میں ہے: ”أَقْلَبُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارَ“۔ (صحیح البخاری، باب ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا اللَّهُ﴾، رقم: ۴۸۲۶) میں ہی دن رات کو پلٹاتا ہوں، اور دن رات کے اختلاف اور تبدیلی ہی سے زمانہ وجود میں آتا ہے اور پیدا ہوتا ہے۔ نیز ازل میں مکان بھی نہ تھا اس کو بھی اللہ تعالیٰ نے عدم سے وجود بخشا۔ (۱)

اور بعض شرح نے لکھا ہے کہ ”ذو اشتمال“ صرف وزن شعری کو صحیح رکھنے کے لیے لایا گیا ہے۔ (۲) حاصل یہ کہ اہل سنت میں سے متکلمین اس کے قائل ہیں کہ کسی بھی جز کو ٹکڑے کرتے کرتے اس حد تک پہنچایا جاسکتا ہے جس کے مزید آگے اجزا اور ٹکڑے نہ ہو سکیں، یہی جز لا تجزئ ہے، اور اس کو ذو وضع غیر منقسم قرار دیتے ہیں۔ فلاسفہ اور بعض معتزلہ جز لا تجزئ کے قائل نہیں۔ جز لا تجزئ کا مسئلہ فوائد کے قبیل سے ہے، عقائد کا مسئلہ نہیں۔



(۱) قال في نخبة الآلای: قوله ”ذو اشتمال“ صفة لـ ”کل و بعض“، أي: لا يشتمل مولانا علی غیره؛ لأنه لو كان کلا لا شتمل علی الغير، ولو كان بعضاً لا شتمل علیه الغير، وکل ذلك من الاحتیاج المنافی للوجوب، وتبين بهذا أنه تعالی لا يحويه مکان ولا زمان ولا جهة من الجهات، ولا يدايه شيء من المكونات، ولا يماثله شيء من المخلوقات، إذ کل ذلك محال علی واجب الوجود المنزه عن الافتقار ومماثلة الحوادث“. (وانظر: نشر الآلای، ص ۵۲۔ و ضوء الآلای، ص ۱۱)

(۲) قال في ضوء الآلای: ”ذو اشتمال“ إنما جاء به لرعاية الوزن، وليس مسألة أخرى. (ص ۵۲)



ترجمہ: عقلی دلائل کی روشنی میں ناقابل تقسیم جزلات تجزی حق ہے۔ میرے ماموں زاد بھائی یہ بات سمجھ لیں۔ یعنی ”جزلات تجزی“ کا ہونا حق اور عقلاً ثابت ہے، اور خارج میں اس کا وجود معقول ہے۔ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ خارج میں اور نفس الامر میں اس کا وجود پایا جائے، اور وہی الأذهان سے یہ اشکال نہ کیا جائے کہ محض ذہنی اختراعی وجود ہے اور خارج میں اس کا وجود نہیں؛ بلکہ تقدیر عبارت یوں ہوگی: ”کون الجزء لا يتجزى حق وثابت في الخارج عند العقول السليمة“۔

یا ابن خالی کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں:

(۱) یا ابن خالی: اصل میں یا ابنی تھا، یعنی طالب علم کو بیٹا کہا۔ اور خالی اصل میں خال ہے، جو شعر کے پہلے مصرعے میں جز کی صفت ثانیہ ہے، اُی: جزء خال عن التقسیم۔

(۲) ابن خالی: شفقت کی وجہ سے ماموں کا بیٹا کہا، یا وزن شعری کے لیے ذکر کیا۔^(۱)

فی الأذهان:

ذہن کے لغوی معنی: سمجھ، عقل اور حافظہ کے ہیں۔ علمی اصطلاح میں ذہن مختلف نفسیاتی احوال کو محسوس کرنے والی طاقت کا نام ہے۔ اسی طرح ادراک اشیا کی استعداد محض کا نام بھی ذہن ہے۔

یہاں ذہن سے مراد عقل ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک ذہن کی تعریف یہ ہے: قوة للنفس تشمل على الحواس الظاهرة والباطنة۔ یعنی ذہن نفس کی اس قوت کو کہتے ہیں جو حواس ظاہرہ اور باطنہ پر مشتمل ہوتی ہے۔^(۲)

(۱) قال في نخبة اللآلي: (في الأذهان) متعلق بـ (حق) أي ثابت في الأذهان، و(حق) خبر مقدم، و(كون) مبتدأ مؤخر، و(بلا وصف التجزي) صفة (جزء)، و(خال) صفة بعد صفة، و(يا ابني) جملة نداءية معترضة بين الصفتين.

وكون (خالي) صفة كما قلنا، ومشى عليه بعض الشراح مفيد، كما ترى، وقال شيخنا في شرحه: وقوله (يا ابن خالي) ترحم وتلطف؛ لأن ابن الخال له رحم، فكأنه قال: إني نصحت لك القول بذكر هذه الفوائد النافعة، كما ينصح ذو الرحم رحمه.

(۲) قال الجرجاني: ”الذهن: ۱- قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة معدة لاكتساب العلوم. ۲- هو الاستعداد التام لإدراك العلوم والمعارف بالفكر“. (التعريفات، ص ۸۴) وفي ضوء المعالي: ”والمراد هنا العقل“.

حواسِ خمسہ:

حواسِ ظاہرہ پانچ ہیں: ۱- قوتِ سامعہ، ۲- باصرہ، ۳- لامسہ، ۴- شامہ، ۵- ذائقہ۔
حواسِ باطنہ بھی پانچ ہیں:

(۱) حسِ مشترک: القدرة التي تدرك بها المحسوسات.

(۲) خیال: خزانة المحسوسات. یعنی وہ محسوسات جو ذہن کے اندر پڑے رہتے ہیں۔

(۳) واہمہ: قدرة مدركة للمعاني الجزئية، كالشجاعة من الأسد، والجبانة من الثعلب.

یعنی خاص خاص معانی کا ادراک کرنے والی قوت، مثلاً شیر کو دیکھا تو شجاعت کا پتہ چلا، لومڑی کو دیکھا تو بزدلی کا پتہ چلا۔

(۴) حافظہ: خزانة المعاني. جہاں معانی جمع ہوتے ہیں۔

(۵) متصرفہ: وہ قوت جو تصرف کرتی ہے، مثلاً ایک سال کے بعد کسی چیز کو دیکھ کر چونکا اور حواسِ باختمہ ہوا

کہ یہ تو وہی پرانی چیز ہے، اور آج کی جدیدی، کو ایک برس قدیم اور پرانی شی، پر منطبق کر دیا۔ (دستور العلماء ۴/۲)

اصل حواسِ باطنی ہیں، جن کے مجموعے کو ذہن کہا جاتا ہے۔ حسِ مشترک اور خیال کا تعلق محسوسات سے

ہے، اور وہم اور حافظہ کا تعلق معانی سے ہے، وہم کو سلطانِ القوی کہتے ہیں۔ کسی بھی معانی کے استنباط کے لیے

انسان پر وہم کا غالب آنا کافی ہو جاتا ہے، مثال کے طور پر رات کے وقت قبرستان سے گزرتے ہیں تو ذہن میں

آتا ہے کہ کہیں مردہ قبر سے اٹھ کر قتل نہ کر دے، یا مجمع کے سامنے بیان اور تلاوت کے وقت یہ خیال آنا کہ کہیں

غلطی نہ ہو جائے۔

متکلمین حواسِ باطنہ خمسہ کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ محسوسات اور معانی کے ادراک کے لیے نفس

کافی ہے، اور نفسِ ناطقہ کلیات اور جزئیات دونوں کا مدرک ہے۔

فلاسفہ کا حواسِ خمسہ ثابت کرنا دو قاعدوں پر مبنی ہے:

(۱) النفس لا تدرك الجزئيات. (۲) الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. اس لیے کہ ایک قوت

ایک ہی کام کر سکتی ہے۔ (حاشیہ الخیالی علی شرح العقائد، ص ۲۶-۲۷)

متکلمین کے نزدیک یہ فلسفہ باطل ہے؛ بلکہ نفسِ ناطقہ جمیع کلیات اور جزئیات کے لیے کافی ہے۔

جزلاتجزی کا ثبوت:

ناظم رحمہ اللہ کے نزدیک جزلاتجزی ثابت ہے۔ اور جزلاتجزی سے مراد ”الجزء الذي لا ينقسم

أصلاً“ ہے۔

جز لا تجزئ سے ناظم رحمہ اللہ کی مراد کی وضاحت کرتے ہوئے عزالدین بن جماعہ فرماتے ہیں: ”والصمد انه متحيز لا يقبل القسمة لا بالفكر، ولا بالطبع، ولا بالفرض، ولا بالوهم، وهو الذي يسمونه ويعبرونه بالنقطة“۔ (درج المعالي، ص ۴۸۔ وانظر: تحفة المريد، ص ۳۱۷)

متکلمین کے نزدیک جسم اتنے چھوٹے چھوٹے ذرات سے مرکب ہے، جو انسانی آنکھ سے نظر نہیں آتے۔ اور فلاسفہ قدیم کے نزدیک جسم جز لا تجزئ سے نہیں؛ بلکہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے بنا ہے۔ ارسطو اور اس کے متبعین کا یہی مذہب ہے۔ (النبراس، ص ۸۲۔ وانظر: تحفة المريد، ص ۳۱۷)

فلاسفہ کے دلائل:

(۱) الجزء الذي لا يتجزئ يكونه يمينه غير يساره، فانقسم. یعنی جس جز کو لا تجزئ فرض کریں گے اس کا یمین یسار سے الگ ہوگا، اور یمین و یسار میں اس کی تجزئ اور تقسیم ہو جائے گی۔ متکلمین اس کا جواب دیتے ہیں کہ اس جز لا تجزئ کا نہ یمین ہے نہ یسار، اور اسی لیے وہ لا تجزئ ہے کہ اس کے اجزائیں نہیں ہو سکتے۔

(۲) اگر ہم جز لا تجزئ کو دو جز کے درمیان رکھیں، تو درمیانی جز مانع من التقسیم ہوگا، یا نہیں ہوگا؟ اگر مانع من التقسیم ہو، تو پھر درمیان میں تقسیم آگئی؛ کیونکہ ایک جانب ایک کنارہ ہے اور دوسری جانب دوسرا کنارہ ہے، اور مانع عن التقسیم ہونا خود قابل تقسیم ہونا ہے۔ اور اگر مانع نہ ہو، تو اس کو تداخل کہتے ہیں۔ متکلمین کہتے ہیں کہ یہ تداخل نہیں، تلاصق ہے۔

تداخل: ایک جز کو دوسرے جز میں داخل کرنا۔ مثلاً تین جز فرض کیا، اب درمیانی جز اگر مانع من التلاقی ہوگا، تو پھر تقسیم ہوگئی، اور اگر مانع من التلاقی نہ ہوا، تو ایک جز دوسرے جز میں داخل ہوگا، اسی کو تداخل کہتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ بالکل اندر داخل نہ ہوا؛ بلکہ چپک گیا، اور اگر تداخل ہو بھی جائے تو کونسی قیامت آجائے گی۔ اور یہ کہنا کہ ”دو جسم ایک بن جائے گا“ تو یہ بظاہر ایک ہے اور اندر سے دو ہیں۔ (شرح المقاصد ۳/۳۹)

متکلمین کے اثبات جز لا تجزئ کے دلائل:

(۱) اگر ہم ایک کرہ حقیقی کو سطح حقیقی پر رکھیں، تو یہ کرہ حقیقی سطح حقیقی سے جز لا تجزئ کے ساتھ ملاقات کرتا ہے، اگر جز لا تجزئ کو نہ مانا جائے تو خط ثابت ہوگا۔ اور کرہ حقیقی میں خط نہیں ہوتا۔ اگرچہ متکلمین کرہ حقیقی کو تسلیم نہیں کرتے، مگر یہ دلیل الزامی طور پر دی ہے۔

(۲) جز لا تجزئ ثابت ہے، اگر ثابت نہ مانا جائے تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوگا، پہاڑ لا الی نہایہ تقسیم ہوتا چلا جائے گا، اسی طرح رائی کا دانہ بھی لا الی نہایہ تقسیم ہوتا چلا جائے گا، اور کسی حد پر ان کی تقسیم نہ رکے گی۔

(۳) جز لا تجزئ کو تسلیم کرنا اللہ تعالیٰ کی قدرت کو تسلیم کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جسم کو ایک مدت تک اجزائے لا تجزئ سے جوڑ کر رکھا ہے؛ حالانکہ ہر جز الگ الگ ہے، اور جب روح نکلتی ہے تو چند دنوں میں جسم کے یہ اجزا بکھر جاتے ہیں، جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت سے جوڑ کر رکھا تھا۔

(۴) اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم کے اجزا کو بکھیر کر ہر جز کو ایسے ٹکڑوں اور ذرات میں بدل دیں کہ مزید اس کے ٹکڑے نہ ہو سکیں اس پر آیت قرآنی بھی دلالت کرتی ہے ﴿وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾ (سبا: ۱۹) ہم نے انھیں ٹکڑے ٹکڑے کر کے تتر بتر کر دیا۔ نیز قدرت الہی نے اس کو تقسیم کیا، یہاں تک کہ جز لا تجزئ نے کہا: میں مزید تقسیم نہیں ہو سکتا۔

اگر کوئی کہے کہ اس جز لا تجزئ کو بھی تقسیم کریں، تو ہم کہیں گے کہ یہ خلاف مفروض ہے۔ نیز نقصان قابل کا ہے، فاعل کا نہیں؛ کیونکہ وہ جز خود قابل تقسیم ہی نہیں۔ (شرح العقائد، ص ۷۷۔ والنیراس، ص ۸۲۔ ونخبۃ اللالی.)

اثبات جز لا تجزئ کے فوائد:

جز لا تجزئ کے اثبات کا کیا فائدہ ہے؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ تفتازانی فرماتے ہیں: ”فإن قيل: هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم، في إثبات الجوهر الفرد نجاة من كثير من ظلمات الفلاسفة، مثل إثبات الهيولى والصورة المؤدي إلى قدم العالم، ونفي حشر الأجساد، وكثير من أصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات، وامتناع الخرق والالتيام عليها“.

(شرح العقائد النسفية، ص ۷۸۔ وانظر أيضاً: تحفة المريد، ص ۳۱۷)





وَمَا الْقُرْآنُ مَخْلُوقًا تَعَالَى كَلَامُ الرَّبِّ عَنْ جِنْسِ الْمَقَالِ

ترجمہ: قرآن کریم مخلوق نہیں، رب کائنات کا کلام لوگوں کے کلام کی مشابہت سے بلند و بالا ہے۔

قرآن کریم مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟

قرآن کریم مخلوق نہیں۔ معترضہ کہتے ہیں کہ قرآن مخلوق ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کو مخلوق میں پیدا کیا۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۵۳۱-۵۳۲)

کرامیہ بھی قرآن کو مخلوق اور حادث کہتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ (لوامع الأنوار البهية ۱/۱۳۷)

اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قرآن مخلوق نہیں؛ حتیٰ کہ اصوات و حروف، سب قدیم ہیں؛ لیکن یہ ان حنابلہ کا مسلک ہے جو اس مسئلے میں غلو کرنے والے ہیں، امام احمد اور محققین حنابلہ کا یہ مسلک نہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، کلام نفسی قدیم ہے، اور کلام لفظی حادث ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ارشاد فرمایا: ”الكلام النفسي القائم بالله سبحانه قديم، والكلام القائم بالخلق حادث كحدوث ذواتهم وصفاتهم“۔ یعنی جو خالق کی صفت ہے وہ قدیم ہے، اور جو مخلوق کی صفت ہے وہ حادث اور مخلوق ہے۔ (تأنيب الخطيب، ص ۱۰۷)

شعر کے دوسرے مصرعے کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام برتر و بالا ہے، مخلوق کے کلام سے اس کو کوئی مشابہت اور مماثلت نہیں ہے۔

جنس المقال کا مطلب یہ ہے کہ تعالیٰ کلام اللہ عن کونہ مماثلًا بکلام الناس۔ کلام اللہ کلام الناس کے مماثل اور مشابہ نہیں۔

جنس سے مراد وہ جنس نہیں جو مناطقہ کہتے ہیں کہ: الجنس ما يجمع الأشياء مختلفة الحقائق، كالحیوان یعنی جنس وہ ہے جو مختلف الحقائق اشیا کو جامع ہو، جیسے حیوان۔ اصولیین کے نزدیک جنس کی مثال انسان ہے؛ اس لیے کہ اس کے تحت مرد و عورت مختلف الاغراض ہیں: الجنس ما يجمع مختلف

الأغراض كالإنسان. مرد کے اپنے اغراض ہیں اور عورت کے اپنے اغراض ہیں؛ اس لیے یہاں جنس سے مراد مائل ہے، أي: کلام اللہ لیس بمماثل بکلام الناس^(۱).

قرآن کی تعریف:

”الكلام المنزل من الله تعالى، المكتوب في المصاحف، المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم نقلاً متواتراً بلا شبهة“^(۲).

علم الکلام کی وجہ تسمیہ:

علم کلام کو علم کلام کہنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں کلام اللہ کی بحث بہت زیادہ کی گئی ہے۔ اور یہ مسئلہ ایک دور میں باعثِ مناظرہ رہا ہے۔ (نشر الآل، ص ۵۷)

چار معانی میں قرآن کریم کا استعمال:

اشاعرہ اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم چار معانی میں استعمال ہوتا ہے:

(۱) قال محمد أعلى بن علي التهانوي: الجنس لغة: الضرب من كل شيء وهو أعم من النوع. وعند الفقهاء والأصوليين عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض، دون الحقائق كما ذهب إليه المنطقيون، كالإنسان فإنه مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض، فإن تحتها رجلاً وامراً، والغرض من خلقه الرجل هو كونه نبياً وإماماً... والغرض من خلقه المرأة مستفرشة آتية بالولد، مدبرة لأموال البيت وغير ذلك. (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۵۹۳. وانظر: التعريفات، ص ۳۵)

(۲) كشف الأسرار ۱/۲۲. وانظر: التعريفات، ص ۷۵. ومناهل العرفان ۱/۱۲. والتلويح على التوضيح ۱/۴۶. وقد اختلف العلماء في لفظ ”القرآن“ هل هو مشتق أم جامد؟ فالمروي عن الشافعي، وجماعة: إنه اسم علم غير مشتق خاص بهذا الكلام المنزل على النبي المرسل صلى الله عليه وسلم، وهو معرف غير مهموز عنده، كما حكاه البيهقي والخطيب وغيرهما.

والمنقول عن الأشعري وأقوام: أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذا ضمته إليه، وسمي به عندهم لقران السور والآيات والحروف فيه بعضها ببعض.

وقال الفراء: هو مشتق من القرائن؛ لأن الآيات فيه يصدق بعضها بعضاً، ويشبه بعضها بعضاً، وهو على هذين القولين بلا همز أيضاً ونونه أصلية.

وقال الزجاج: هذا القول غلط، والصواب أن ترك الهمزة فيه من باب التخفيف، ونقل حركتها إلى ما قبلها فهو عنده وصف مهموز على إعلان مشتق من القراء بمعنى الجمع، ومنه قرأت الماء في الحوض إذا جمعته، وسمي به لأنه جمع السور، كما قال أبو عبيدة، أو ثمرات الكتاب السالفة، كما قال الراغب، أو لأن القارئ يظهره من فيه أخذاً من قولهم ”مَا قَرَأَتِ النَّاقَةُ سَلَى قَطُّ“، كما حكى عن قطرب. وعند اللحاني وجماعة هو مصدر كالغفران، سمي به المقروء تسمية المفعول بالمصدر. (راجع: مقدمة روح المعاني. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/۱۳۰. ومناهل العرفان ۱/۷).

(۱) قائم بذات اللہ۔ قرآن کریم کو جب کلام نفسی سے تعبیر کیا جائے تو یہ صفت الہیہ قائم بذات اللہ ہے۔

(۲) المكتوب بین الدفتین۔ یہ حادث اور مخلوق ہے۔

(۳) الألفاظ اللسانية۔ یہ بھی حادث ہیں۔ جب امام بخاری رحمہ اللہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا، تو فرمایا:

”أفعالنا مخلوقة، وألفاظنا من أفعالنا“۔ (فتح الباری ۱/۴۹۰)

(۴) الألفاظ القلبية۔ یہ بھی حادث ہیں؛ اس لیے کہ حفظ سے قبل دل میں یہ الفاظ نہیں تھے، حفظ کے

بعد دل میں آئے۔

علماء فرماتے ہیں کہ وجود کے چار مراتب ہیں: ۱- وجود فی الكتابة، ۲- وجود فی العبارة،

۳- وجود فی الذہن، ۴- وجود فی الأعیان، اُی: فی الخارج۔ یعنی وجود ذہنی اور وجود خارجی میں

فرق ہے۔

مسئلہ خلق قرآن:

خلق قرآن کا مسئلہ ایک عظیم فتنہ کی شکل میں مامون الرشید کے دور میں شروع ہوا اور معتصم کے بعد واثق

کے عہد کے خاتمے تک تقریباً تیس ماہ تک جاری رہا، اور متوکل کے زمانہ خلافت میں اختتام پذیر ہوا۔ اس

موضوع پر بقول مولانا یوسف بنوریؒ سب سے زیادہ تحقیقی اور تفصیلی بحث قاضی امام ابو بکر باقلانیؒ نے اپنی کتاب

”الإنصاف“ میں لکھی ہے۔ خلاصہ اس بحث کا یہ ہے کہ اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف کلام نفسی کے عقیدہ پر ہے۔

شیخ عبدالفتاح ابوغدہ رحمہ اللہ مسئلہ خلق قرآن کا تاریخی پس منظر اور خلاصہ بحث ذکر کرتے ہوئے فرماتے

ہیں: ”اتفقت كتب التاريخ والنحل على أن أول من قال بخلق القرآن هو (الجعد بن

درهم)، ثم (جهم بن صفوان)، ثم تبعهما (بشر بن غياث المريسي)، كما يظهر ذلك من

كتاب ”شرح السنة“ للحافظ اللالكائي، ومن كتاب ”الرد على الجهمية“ لابن أبي حاتم

الرازي، وغيرهما...

وقد ظهرت هذه الفتنة بعض الظهور في زمن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فقال

فيها قولاً فصلاً، وردّ على ناشريها، فأسكتهم إلى حين...

ولكن مع هذا لم تنطفئ هذه الفتنة، فاستمرت تظهر وتختفي إلى عهد الخليفة

المأمون العباسي، فأخذت في عهده مأخذها من الظهور والتمكن، واعتقدها المأمون

اعتقاداً، وتبنّى القول بخلق القرآن مقتنعاً برأي المعتزلة في هذه المسألة أتم اقتناع. وأخذ

يدعو العلماء والقضاة والمحدثين والرواة إلى القول بخلق القرآن، ويضطهدهم على ذلك، وكان ذلك في السنة الأخيرة من حياته وخلافته سنة ۲۱۸ھ۔

واستمرت هذه الفتنة من بعد عهد المأمون سنة ۲۱۸ھ، إلى عهد المعتصم، ثم إلى عهد الواثق، ثم إلى أول عهد المتوكل سنة ۲۳۲، فلما تولى المتوكل الخلافة لم يتحمس للقول بخلق القرآن، كما كان عليه أسلافه الخلفاء الثلاثة، بل قد نهى عن القول بخلق القرآن في سنة ۲۳۴، وكتب بذلك إلى الآفاق، فانطفأت الفتنة التي أقلقّت الدولة والناس۔ (مسألة

خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص ۵-۹)

مسئلہ خلق قرآن کے موضوع پر متعدد حضرات نے مختلف پہلوؤں سے بحث کی ہے، امام بیہقی نے عقیدے کے لحاظ سے بحث کی، تاج الدین سبکی نے تاریخی پہلو کو سامنے رکھا، اور شیخ احمد امین نے اس مسئلے کے سیاسی پہلو کو اجاگر کیا۔ شیخ عبدالفتاح ابودرداء رحمہ اللہ ”مسئلہ خلق القرآن“ کے حاشیے میں لکھتے ہیں: ”وقد تحدث (أحمد أمين) في ”ضحى الإسلام“ عن هذه المحنة من الناحية السياسية وآثارها. وتحدث الإمام البيهقي مطوّلًا في ”الأسماء والصفات“ ص ۲۳۹-۲۶۹. واستوفى ابن حزم في ”الفصل في الملل والأهواء والنحل“ ۴/۳-۱۵ الكلام على شرح هذه المسألة وما يسوغ فيها أن يقال فيه: مخلوق، وما لا يسوغ، بأناة وهدوء. وعرضها من الناحية التاريخية التاج السبكي في ”طبقات الشافعية“ ۱/۲۰۶-۲۱۷، فعُد إليهم إذا شئت۔ (حاشية مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، ص ۹-۹)

اہل سنت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازلی ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہیں، اور یہ ازلی صفت کلام لفظ اور صوت سے خالی ہے؛ اس لیے کہ حروف و اصوات مخلوق اور حادث ہیں۔ اور دیگر صفات باری تعالیٰ کی طرح یہ صفت کلام نفسی بھی قائم بذات اللہ ہے۔

معزلہ نے کلام نفسی کا انکار کیا اور صرف کلام لفظی ثابت کر کے کلام کو اسی میں منحصر کر دیا۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۵۳۲-۵۳۳) اتنا ضرور ہے کہ دونوں مذاہب کا متفقہ فیصلہ ہے کہ کلام لفظی کو اللہ کی صفت نہیں کہتے، بخلاف کرامیہ، حشویہ اور سالمیہ کے جو حروف و اصوات سے مرکب کلام کو اللہ کی صفت قرار دیتے ہیں۔ (شرح

العقائد النسفية، ص ۱۱۴)

شیخ عبدالعزیز البخاریؒ نے شرح اصول بزدوی میں اور علامہ بیاضی نے اشارات المرام میں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے ایک طویل مناظرے کے بعد اتفاق رائے سے یہ فیصلہ کیا کہ کلام اللہ کے مخلوق

ہونے کا قائل کافر ہے۔

علامہ بیاضی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”(فمن قال بأن كلام الله) القائم به (مخلوق) موجود بعد العدم... (فهو كافر بالله العظيم) ففرع على كونه صفته على التحقيق الحكم بكفر من قال بأن كلامه القائم به محدث مخلوق، كما أشار إليه بعنوان كلام الله، وصرح بذلك صاحب الكشف والتقرير وصاحب المقاصد، وعليه حمل قول أبي يوسف: ناظرت أبا حنيفة في خلق القرآن ستة أشهر، فاتفق رأيي ورأيه أن من قال بخلق القرآن فهو كافر، كما في شرح البزدوي.

ولعل امتداد المناظرة ليتضح كون القول بخلقه إنكاراً لما هو من الضروريات الدينية، وهو تنزهه تعالى عن النقائص؛ لأن الإكفار إنما هو في الضروريات، كما أشار إليه الإمام في مواضع، واختاره الجمهور كما مر. (إشارات المرام، ص ۱۷۶)

امام بیہقی محمد بن اسحاق کے طریق سے نقل کرتے ہیں: ”قال محمد بن إسحاق: سألت أبا يوسف فقلت أكان أبو حنيفة يقول القرآن مخلوق؟ قال: معاذ الله، ولا أنا أقوله. فقلت: أكان يرى رأي جهنم؟ فقال: معاذ الله، ولا أنا أقوله“. امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس کی سند کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

امام بیہقی ایک دوسری سند سے امام ابو یوسف سے نقل کرتے ہیں: ”قال أبو يوسف القاضي: كلمت أبا حنيفة سنة جرداء في أن القرآن مخلوق أم لا؟ فاتفق رأيه ورأيه على أن من قال القرآن مخلوق، فهو كافر“. امام بیہقی فرماتے ہیں: ”قال أبو عبد الله: رواة هذا كلهم ثقات“. اسی طرح خطیب بغدادی نے ابو بکر المروزی کے طریق سے نقل کیا ہے: ”قال أبو بكر المروذي: سمعت أبا عبد الله أحمد بن حنبل لم يصح عندنا أن أبا حنيفة كان يقول القرآن مخلوق“.

خطیب بغدادی ایک دوسری سند سے نقل کرتے ہیں: ”قال أبو سليمان الجوزجاني ومعلی بن منصور الرازي: ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد ولا أحد من أصحابهم في القرآن، وإنما تكلم في القرآن بشر المريسي وابن أبي داود، فهؤلاء شأنوا أصحاب أبي حنيفة“۔ (تاریخ بغداد ۱۵/۵۱۶۔ وانظر: حاشية العلامة الكوثري على ”الاختلاف في اللفظ“، ص ۱۴ لتوضيح ما

نسب إلى الإمام أبي حنيفة. وانظر أيضاً: مناقب أبي حنيفة للموفق المكي، ص ۷۲-۷۵، لتوضيح ما قيل إنه استتيب

اس مسئلہ کی مزید تشریح کے لیے شرح المقاصد اور شرح العقائد علامہ تفتازانی اور شرح عضدی اور اس کے حواشی دیکھ سکتے ہیں۔ علامہ آلوسیؒ نے تفسیر روح المعانی کے مقدمہ میں جو کلام فرمایا ہے وہ بھی بصیرت کے لیے کافی اور شافی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلام نفسی قدیم ہے، اور کلام لفظی حادث ہے؛ اسی لیے جب اس مسئلے کو بیان کرتے ہیں تو یہ نہیں کہتے کہ: القرآن غیر مخلوق؛ بلکہ یہ کہتے ہیں: القرآن کلام اللہ غیر مخلوق۔

کلام اللہ کے غیر مخلوق اور قدیم ہونے کے دلائل:

دلیل (۱): ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ (الشوری: ۵۱)۔ کلام جب اللہ کی صفت ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے، تو اس کی صفات بھی قدیم ہوں گی، یا یوں کہیے کہ: متکلم قدیم ہے، تو کلام بھی قدیم ہوگا، جس طرح مخلوق حادث ہے، تو اس کی صفات بھی حادث ہوتی ہیں۔

دلیل (۲): قال الإمام أحمد بن حنبل: ”القرآن من علم الله، وعلم الله غير مخلوق“۔ (شرح مذاهب أهل السنة لابن شاهين، ص ۳۱۔ وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالکائي ۳۹۱/۲۔ والسنة للخلال ۱۳۳/۵۔ والمنظم في تاريخ الأمم والملوك ۴۳/۱۱)۔

دلیل (۳): ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف: ۵۴)۔ معلوم ہوا کہ امر الگ چیز ہے اور خلق الگ ہے؛ اس لیے کہ امر کو خلق کے مقابل لایا گیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ قرآن کریم خلق ہے یا امر ہے؟ قرآن کی آیت میں یہ مضمون اس طرح وارد ہے: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ (الشوری: ۵۲) یعنی یہ ہمارا امر ہے، اور جب امر خلق کے مقابلے میں ہے، تو امر غیر مخلوق ہوگا۔

دلیل (۴): ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲)۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کُن فرماتے ہیں، یہ کُن دوسرے کُن کا محتاج ہے، اور وہ تیسرے کُن کا محتاج ہوگا؛ کیونکہ کُن بھی شے ہے، اس طرح تسلسل لازم آتا ہے، جو محال ہے؛ اس لیے ثابت ہوا کہ کُن اللہ تعالیٰ کا امر ہے اور قدیم ہے؛ لہذا کسی دوسرے کُن کا محتاج نہیں۔

دلیل (۵): ”فضل کلام اللہ علی سائر الکلام، کفضل اللہ علی خلقه“۔ (سنن الترمذی، باب ما جاء كيف كانت قراءة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۲۹۲۶)۔

اس حدیث میں دونوں مشبہ اور مشبہ بہ میں غیر مخلوق کی فضیلت مخلوق پر بتلائی گئی ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ کے نزدیک قرآن کریم قدیم ہے یا حادث؟

حنا بلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ قرآن کریم قدیم ہے، حتیٰ کہ اصوات و حروف، سب قدیم ہیں؛ لیکن امام احمد رحمہ اللہ کلام لفظی کو حادث مانتے تھے؛ اگرچہ کلام اللہ کی کلام نفسی اور کلام لفظی میں تقسیم کو پسند نہیں فرماتے؛ بلکہ اس بحث میں تفصیل سے گریز کرتے ہوئے قرآن کریم کو اللہ کے علم میں سے شمار کرتے تھے، اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم قدیم ہے تو قرآن کریم بھی قدیم ہوگا۔

امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”القرآن من علم الله، وعلم الله غير مخلوق“۔ (شرح مذاہب اہل السنة لابن شاہین، ص ۳۱۔ وانظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ۳۹۱/۲. والسنة للخلال ۱۳۳/۵. والمنظم في تاريخ الأمم والملوك ۴۳/۱۱)۔

اس قول میں قرآن سے امام احمد رحمہ اللہ کی مراد وہ کلام ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے؛ چنانچہ علامہ کوثری رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”وقد صحَّ عن أحمد فيما جاوب به المتوكل وغيره، كما هو مذكور في كتاب السنة وعيون التاريخ وغيرهما أنه كان يقول: القرآن من علم الله، وعلم الله غير مخلوق، فالقرآن غير مخلوق. وهذا دليل على أنه كان يريد بالقرآن ما هو قائم بالله، وتابعه ابن حزم في الفصل“. (حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص ۱۹۷)

علاء کوثری شیخ محمد عبدہ سے نقل فرماتے ہیں: ”يجل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم، وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفية بصوته“. (تعليقات العلامة الكوثري على "الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة" لابن قتيبة، ص ۴۰)

امام بیہقی نے امام احمد کے صاحبزادے عبد اللہ کے طریق سے نقل کیا ہے کہ امام احمد قرآن کریم بمعنی کلام اللہ جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے، اس کو مخلوق کہنے والے کو کافر کہتے تھے، الفاظ قرآن کو مخلوق کہنے والے کو کافر نہیں کہتے تھے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”سمعتُ أبي يقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق، يريد به القرآن، فهو كافر. قال البيهقي: قلت: هذا تقييدٌ حفظه عنه ابنه عبد الله، وهو قوله "يريد به القرآن"، فقد غفل عنه غيره ممن حكى عنه في اللفظ خلاف ما حكينا، حتى نسب إليه مما تبرأ منه فيما ذكرنا“. (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۲۵۶)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں امام بیہقی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے: ”مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة أن القرآن كلام الله عز وجل، وهو صفةٌ من صفات ذاته، وأما التلاوة فهم على طريقتين: منهم من فرق بين التلاوة والمتلو، ومنهم من أحب ترك القول

فيه. وأما ما نُقِلَ عن أحمد بن حنبل أنه سَوَّى بينهما، فإنما أراد حَسَمَ المادَّةَ لئلا يتذرع أحد إلى القول بخلق القرآن، ثم أسند من طريقين إلى أحمد أنه أنكر على من نقل عنه أنه قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق. وأنكر على من قال: لفظي بالقرآن مخلوق. وقال: القرآن كيف تَصَرَّفَ غيرُ مخلوق. فأخذ بظاهر هذا الثاني من لم يفهم مراده وهو مبين في الأول. (فتح الباري ١٣/٤٩٢. وانظر: الأسماء والصفات للبيهقي، ص ٢٥٥-٢٥٦)

بعض حضرات نے امام احمد رحمہ اللہ کی طرف قرآن کریم کے الفاظ و اصوات وغیرہ کا قدیم ہونا منسوب کیا ہے؛ لیکن حقیقت یہ ہے کہ آپ کی طرف ان چیزوں کو قدیم کہنے کی نسبت صحیح نہیں ہے؛ چنانچہ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ”وسر ما يوجد في الروايات عنه (أي: الإمام أحمد) من الاضطراب أنه لما رأى غلو الرواة بعد المحنة نهى أصحابه عن الخوض في الكلام كما أنه ما دون فيه شيئاً، بل كان ينهى عن كتابة فتاواه في الفقه...، بل قطع رواية الحديث قبل وفاته بسنين كثيرة من سنة ثمان وعشرين ومئتين على ما يذكره أبو طالب المكي وغيره، ولا يجوز أن يكون ذلك كله من جهة الضن بالعلم على أهله، فدخل في الروايات عنه ما دخل من الأقوال البعيدة عن العلم إما من سوء الضبط، أو سوء الفهم، أو تعمد الكذب من القائمين بتلك الروايات، أو المدونين لها على خلاف رغبته، ومن طالع في طبقات ابن الفراء تراجم أبي العباس أحمد بن جعفر الإصطخري، وأبي بكر المروزي، والأثرم، ومسدد، وحرب بن إسماعيل، وعبد الوهاب، وغيرهم يجد فيها من الروايات المعزوة إليه بطرقهم ما يكون مصداقاً لهذا القول، ومن ثمة يقول ابن شاهين فيما يروي عنه رواية الجامع الصحيح أبو ذر الهروي: ”رجلان صالحان بلياً بأصحاب سوء: جعفر بن محمد، وأحمد بن حنبل“ يريد أن الأول بلي بالروافض، والثاني بالحشوية على ما يذكره ابن عساكر. وقال الإمام أبو عبد الله البخاري في خلق الأفعال: أما ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه فليس بثابت كثير من أخبارهم، وربما لم يفهموا دقة مذهبه، بل المعروف عن أحمد وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق، وما سواه مخلوق...، وقال الإمام الشيخ محمد عبده في رسالة التوحيد... أما ما نقل إلينا من ذلك الخلاف الذي فرق الأمة وأحدث فيها الأحداث خصوصاً في أوائل القرن الثالث من الهجرة وإباء بعض الأئمة أن ينطق بأن القرآن مخلوق،

فقد كان منشؤه مجرد التخرج والمبالغة في التأدب من بعضهم، وإلا فيجمل مقام مثل الإمام ابن حنبل عن أن يعتقد أن القرآن المقروء قديم وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكيفية بصوته“. (تعليقات العلامة الكوثري على ”الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشيبة“ لابن قتيبة، ص ۳۹-۴۰)

علامہ کوثری اپنے ایک مقالے میں لکھتے ہیں: ”وقد كذب من عزا إلى أحمد بن حنبل أنه قال: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ مِنْ فِيهِ، وناوله التوراة من يده إلى يده، كما نقله عبد القادر بدران المسكين في كتابه ”المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل“ رواية بطريق الإصطخري عنه (ص ۳۰) وتلك الرواية موجودة أيضًا في ”طبقات الحنابلة“ للقاضي أبي الحسين بن أبي يعلى في ترجمة الإصطخري؛ لكن المفروض أن يتورع مثل بن بدران في مثل هذا العصر أن ينقل مثل ذلك بدون تزييفه. وترى هكذا الأمر أخطر مما يتصور“. (مقالات الكوثري: مقالة بدعة الصوتية حول القرآن، ص ۲۹)

سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے لیے کلام لفظی کا ثابت کرنا اور اسے قدیم کہنا:

حنابلہ اور سلفی حضرات اللہ تعالیٰ کے لیے کلام لفظی کو ثابت کرتے ہیں، اور اسے قائم بذات اللہ اور قدیم کہتے ہیں؛ چنانچہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ العقیدۃ الواسطیہ میں لکھتے ہیں: ”إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصحف، لم يخرج بذلك أن يكون كلام الله تعالى حقيقةً، فإن الكلام إنما يضاف حقيقةً إلى من قاله مبتدئاً، لا إلى من قاله مبلغاً مؤدباً. وهو كلام الله حروفه ومعانيه، ليس كلام الله الحروف دون المعاني، ولا المعاني دون الحروف“. (العقيدة الواسطية، ص ۸۹)

اور مجموع الفتاویٰ میں لکھتے ہیں: وإذا كان الله قد تكلم بالقرآن والتوراة وغير ذلك من الكتب بمعانيها وألفاظها المنتظمة من حروفها لم يكن شيء من ذلك مخلوقاً، بل كان ذلك كلاماً لرب العالمين“. (مجموع الفتاوى ۱/۱۲۰۴. ومجموعة الرسائل ۳/۳۷)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”وإذا كان قد تكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلم بالباء قبل السين، وإن كان نوع الباء والسين قديماً لم يستلزم أن تكون الباء المعينة والسين المعينة قديمة“. (مجموع الفتاوى ۱۲/۱۵۸. وانظر: مجموعة الرسائل ۳/۱۱۰)

مجموعۃ الرسائل میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”كلامه قديم بمعنى أنه لم يزل متكلماً إذا شاء، وكلمات الله لا نهاية لها“. (مجموعۃ الرسائل ۱/۳۶۹)

اور منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: ”وہو متکلم بصوت یُسْمَع، وَأَنْ نُّوعَ الْكَلَامِ قَدِيمٌ، وَإِنْ لَمْ یَجْعَلْ نَفْسَ الصَّوْتِ الْمَعِینِ قَدِیمًا، وَهَذَا هُوَ الْمَأْثُورُ عَنْ أُمَّةِ الْحَدِیْثِ وَالسَّنَةِ“ (منہاج السنۃ ۳۶۲/۲۔ وانظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ۱/۱۷۴)

اور مجموعۃ الرسائل میں لکھتے ہیں: ”وَأَمَّا قَوْلُ الْقَائِلِ: أَنَّ الْحُرُوفَ قَدِيمَةً، أَوْ حُرُوفَ الْمَعْجَمِ قَدِيمَةً، فَإِنْ أَرَادَ جَنْسَهَا فَهَذَا صَحِيحٌ، وَإِنْ أَرَادَ الْحُرُوفَ الْمَعِينَةَ فَقَدْ أَخْطَأَ فَإِنَّ لَهُ مَبْدَأًا وَمُنْتَهَى وَهُوَ مَسْبُوقٌ بِغَيْرِهِ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ إِلَّا مُحَدَّثًا“۔ (مجموعۃ الرسائل ۱/۳۹۲)

وفي الفتاوى الكبرى: ”وَالصَّوَابُ الَّذِي عَلَيْهِ سَلَفُ الْأُمَّةِ وَأَثْمَتُهَا أَنَّ الْكَلَامَ اسْمًا لِلْحُرُوفِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا“۔ (الفتاوى الكبرى ۶/۴۲۶۔ وانظر: ص ۴۶۶)

اور محمد بن خلیل ہر اس شرح العقیدۃ الواسطیہ میں لکھتے ہیں: ومن زعم أن القرآن الموجود بيننا حكاية عن كلام الله، كما تقوله الكَلَابِيَّةُ، أو أنه عبارة عنه، كما تقوله الأشعرية، فقد قال بنصف قول المعتزلة حيث فرّق بين الألفاظ والمعاني، فجعل الألفاظ مخلوقة، والمعاني عبارة عن الصفة القديمة“۔ (شرح العقيدة الواسطية، للهرّاس ۱/۱۹۹)

شیخ سعید فودہ کلام اللہ کے بارے میں ابن تیمیہ کی رائے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”حاصل ما يعتقده ابن تيمية في كلام الله تعالى هو أنَّ كلام الله تعالى عبارة عن أصوات وحروف متسلسلة منذ الأزل، وكل حرف وصوت يفني ويوجد بعده حرف وصوت آخر في ذات الله تعالى، وهكذا. وهذه الأصوات هي التي يسمعها الناس وهي تخرج من ذات الله، فالكلام قديمٌ بالنوع، حادثٌ بالشخص. والكلام عنده صفة فعل، أي صفة هي فعل ناتج عن القدرة والإرادة“۔

فكلام الله متألف ومتركب من كلماته التي تتألف بدورها من الحروف والأصوات، والحروف والأصوات أمور حادثة بلا شك ولا ريب، وقائمة بالله تعالى. وأيضًا فإنَّ الكلام عند ما يصدر من ذات الله فإنه تصاحبه حركة معينة قائمة بذات الله أيضًا“۔ (الكاشف الصغير، ص ۳۰۹)

شیخ تمیمین لکھتے ہیں: ”ولهذا كانت عقيدة أهل السنة والجماعة أن الله يتكلم بكلام حقيقي متى شاء، بما شاء، كيف شاء، بحرف وصوت لا يماثل أصوات المخلوقين...، فكلام الله عز وجل لموسى كلام حقيقي بحرف وصوت سمعه، ولهذا جرت بينهما

محاورۃ“۔ (شرح العقيدة الواسطية للعنيمين، ص ۲۳۰)

اور محمد بن خلیل ہراس لکھتے ہیں: ”واللہ سبحانہ نادى موسى بصوت، ونادى آدم وحواء بصوت، وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولكن الحروف والأصوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة، ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم، كما أن العلم القائم بذاته ليس مثل علم عباده، فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته...، وأن الله قد نادى موسى وكلمه تكليماً، ناجاه حقيقة من وراء حجاب وبلا واسطة ملك“۔ (شرح العقيدة الواسطية للهراس ۱/ ۱۵۰-۱۵۱)

اور ابن ابی العزیز شرح العقيدة الطحاوية میں لکھتے: ”وبالجملة فكل ما تحتج به المعتزلة مما يدل على أنه كلام متعلق بمشيئته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئاً بعد شيء، فهو حق يجب قبوله. وما يقول به من يقول: إن كلام الله قائم بذاته، وأنه صفة له، والصفة لا تقوم إلا بالوصوف، فهو حق يجب قبوله والقول به، فيجب الأخذ بما في قول كل من الطائفتين من الصواب، والعدول عما يردُّه الشرع والعقل من قول كل منهما“۔ (شرح العقيدة الطحاوية، ۱/ ۱۸۷۔ وانظر تمام كلامه في ۱/ ۱۷۲-۲۰۶۔ وانظر أيضاً: حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص ۴۶، فقد ذكر فتاوى الإمام عز بن عبد السلام، والإمام جلال الدين أبي عمرو عثمان بن الحاجب المالكي، والإمام علم الدين أبي الحسن علي بن محمد السخاوي في الرد على القائلين بالحروف والصوت. وانظر أيضاً: مقالته ”بدعة الصوتية حول القرآن“ المطبوع ضمن مقالات الكوثري. وحاشية العلامة قاسم على المسامرة)۔

ڈاکٹر عبد الواحد اللہ تعالیٰ کی صفت کلام سے مراد کے بارے میں اشاعرہ اور سلفی حضرات کے درمیان فروق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفت کلام سے مراد وہ صفت ازلی ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ جب چاہیں اور جو چاہیں ایسے حروف و آواز کے ساتھ بات کر سکتے ہیں، جو مخلوق کے حروف و آواز کی مثل نہ ہو۔

۱- اشاعرہ کے نزدیک صفت کلام (یعنی دل کی بات) صفت ذاتی ہے، اور علم و حیات کی طرح ذات الہی کو لازم ہے؛ جبکہ سلفیوں کے نزدیک اپنے افراد کے اعتبار سے بولنا اور بات کرنا ہے، یعنی صفت فعلی ہے اور اللہ کی مشیت اور قدرت کے تابع ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے صفت ذاتی ہے۔

۲- اشاعرہ کے نزدیک اللہ کا کلام کلام نفسی ہے اور حروف و آواز کی جنس سے نہیں ہے؛ جبکہ سلفیوں کے نزدیک وہ حروف و آواز پر مشتمل ہوتا ہے۔

۳- اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کلام نفسی کے موافق ہوا میں آواز پیدا کر دیتے ہیں، جو متعلقہ انسان سن لیتا ہے، جبکہ سلفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنے حروف اور اپنی آواز کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔ (صفات متشابہات اور سلفی عقائد، ص ۱۵۷)

اہل السنۃ والجماعۃ کلام کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں: (۱) کلام لفظی۔ (۲) کلام نفسی۔

کلام نفسی کا ثبوت:

(۱) کلام نفسی: الکلام القائم بذاتہ تعالیٰ. یا الصورة العلمية القائمة بذاتہ تعالیٰ. یعنی کلام نفسی وہ صفت قدیم ہے، جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اور کلام لفظی اس پر دلالت کرتا ہے۔
اخل کا شعر ہے:

لَا يُعْجِبُكَ مِنْ خُطْبَةٍ * حَتَّى يَكُونَ مَعَ الْكَلَامِ أَصِيلًا
إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ * وَ إِنَّمَا جُعِلَ اللَّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

(شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، لابن هشام، ص ۳۵)

یعنی اصل کلام تو دل میں ہے، زبان تو عبارت سے تعبیر کرتی ہے اور دلالت کرتی ہے۔

کلام نفسی کے ثبوت کے دلائل:

دلیل (۱): منافقین نے کہا: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾. (المنافقون: ۱) یہاں کاذبون کا یہ مطلب نہیں کہ وہ نفس الامر کے اعتبار سے جھوٹے ہیں؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ ان کا زبانی کلام ان کے کلام نفسی کے مطابق نہیں۔

دلیل (۲): ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾. (آل عمران: ۱۶۷) وہ اپنے منہ سے وہ بات کہتے ہیں جو ان کے دلوں میں نہیں ہوتی۔ معلوم ہوا کہ کلام لفظی اور ہے، اور کلام نفسی کچھ اور ہے۔

دلیل (۳): ﴿فَأَسْرَهَا يُّوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾. (یوسف: ۷۷)۔ یوسف علیہ السلام نے اپنے دل کی جس بات کو زبان سے ظاہر نہیں کیا، وہ یوسف علیہ السلام کا کلام نفسی تھا۔

دلیل (۴): ﴿وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾. (طہ: ۷)۔ اور اگر کوئی بات بلند آواز سے کہو (یا آہستہ)، وہ تو چپکے سے کہی ہوئی بات کو، اور اس بات کو بھی جانتا ہے جس کا خیال دل میں آیا ہو۔ السِّرُّ

ما تسرّہ الی صاحبک، و أخفی ما تحدّث بہ نفسک.

دلیل (۵): ﴿يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ﴾. (البقرة: ۲۳۵) یعنی نفوس کے اندر کی بات کا اُسے

علم ہے۔

دلیل (۶): ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ (النحل: ۱۰۶) یعنی زبان پر تو کفر کا کلمہ

ہے؛ لیکن دل میں ایمان ہے۔

دلیل (۷): ﴿وَلَا تُطْع مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ (الکہف: ۲۸) یعنی دل ذکر سے غافل

ہے۔ ذکر قلبی کلام نفسی ہے۔

دلیل (۸): ”من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي“ (مسند الإمام أحمد، رقم: ۸۶۵۰، وإسناده

صحيح).

دلیل (۹): حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت عمرؓ کا یہ کہنا: ”وقد زوّرت في نفسي

مقالة، و كنت أريد أن أقوم بها بين يدي أبي بكر“ (شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ۷/ ۱۳۶۰.

وتاريخ الطبري ۳/ ۲۰۵)

دلیل (۱۰): عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله رجل،

فقال: 'إني لأحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لأحبطت أجري. فقال: "لا يلقى ذلك

الكلام إلا مؤمن“ (المعجم الصغير للطبراني، رقم: ۳۵۶، والمعجم الأوسط، رقم: ۳۴۳۰. وفي إسناده سيف بن

عميرة، قال الأذدي: يتكلمون فيه)

کلام نفسی حقیقی کلام ہے، جس کی تعبیر مختلف لغات سے ہوا کرتی ہے، کبھی عبرانی میں جیسے تورات، انجیل اور

زبور، اور کبھی عربی میں جیسے قرآن۔ (راجع: تحفة الأعالي، ص ۳۲)

اور اگر انسان میں کلام حقیقی نفسی کو فرض کیجئے، تو کبھی اس کی تعبیر کے لیے اشارے کا سہارا لیا جاتا ہے،

جیسا کہ حضرت زکریا علیہ السلام سے کہا گیا: ﴿إِنَّكَ إِلَّا تَكَلَّمِ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا﴾ (آل عمران: ۴۱) تو

حضرت زکریا علیہ السلام اپنے مافی الضمیر اور کلام نفسی کا اظہار اشارے سے فرماتے تھے۔ اور کبھی کتابت سے، جیسا

کہ شیخ احمد دیدات مرحوم اپنے دل کی بات کا اظہار کتابت کے ذریعے کرتے تھے۔ اور گونا گوا اشارے سے دل کی

بات سمجھاتا ہے؛ جبکہ گویائی پر قدرت رکھنے والا الفاظ کے ذریعہ اپنے کلام نفسی کو بیان کرتا ہے۔

اشکال: اگر کوئی اشکال کرے کہ کلام اللہ ہی صفت علم ہے، جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ

مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ۱۶۴) أي: صفة تنكشف بها الأمور يعني جو علم قدیم اللہ تعالیٰ کی ذات کے

ساتھ قائم ہے وہی علم، کلام ہے، تو پھر کلام نفسی اور علم میں کیا فرق ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ علم الگ صفت ہے اور کلام نفسی الگ صفت ہے۔ وفي الناس من

یتکلم بما لا يعلم، ومنهم من یتکلم خلاف ما یعلم۔ یعنی انسان کبھی ایسی بات کہتا ہے جسے وہ جانتا ہی نہیں، اور کبھی اپنے علم کے خلاف بات کہتا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ کلام نفسی اور صفت علم الگ الگ ہیں کلام نفسی کی تعبیر یہ ہے: صفة قائمة بذات الله تعالى يعبر عنها بالألفاظ، وتكون ضد السكوت والخرس۔

علم، کلام نفسی اور کلام لفظی میں فرق درج ذیل مثال سے سمجھ لیں کہ ایک شخص نے آپ کے جانور کو مار ڈالا، آپ کو معلوم ہوا، اور اس کے بعد دل سے بات کی کہ اس سے انتقام لینا چاہیے، پھر اپنے بیٹے سے کہا کہ تم اس کے جانور کو مار ڈالو۔ تو واقعہ سے واقفیت علم ہے، اور غصے کے عالم میں دل سے انتقام کی بات کرنا کلام نفسی ہے، اور زبان سے کہنا کہ ”اس کے جانور کو مار ڈالو“ کلام لفظی ہے۔

حنابلہ اہل سنت میں سے ہیں؛ لیکن چونکہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو خلق قرآن کے مسئلے کی وجہ سے بہت تکلیف اور اذیت دی گئی؛ اس لیے وہ تفصیل میں نہیں جاتے؛ بلکہ جیسا امام احمد رحمہ اللہ سے منقول ہے: ”القرآن کلام اللہ غیر مخلوق“۔ (حلیۃ الاولیاء ۹/۲۰۴) اسی پر اکتفا کرتے ہیں۔

مامون الرشید نے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو طلب کیا، آپ راستے میں تھے، معلوم ہوا کہ مامون کا انتقال ہو گیا، پھر اس کے بعد معتصم باللہ اور واثق باللہ آئے، ان دونوں نے امام احمد رحمہ اللہ کو سخت اذیتیں دیں، پھر ان کے مرنے کے بعد متوکل آیا، جس نے خلق قرآن کے مسئلے کو ختم کیا، یہ امام صاحب کا بڑا عقیدت مند تھا، اس نے امام صاحب کی خدمت میں دراہم اور دنانیر خچر پر لا کر بھیجے؛ لیکن امام احمد رحمہ اللہ نے اسے واپس کر دیا۔ (مسألة خلق القرآن وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل، للشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص ۵-۹۔ وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ۱/۱۱)

معتصم کی جہالت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے احمد بن دؤاد معتزلی نے معتصم کو کہا کہ امام احمد بن حنبل مبتدع ہیں ان کو قتل کر دو۔ ایک شخص نے کہا: قرآن شے ہے، اور ہر شے کا خالق اللہ ہے، تو قرآن کا بھی خالق اللہ ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا: متکلم اور متکلم کی صفات اس کے کلام سے مستثنیٰ ہوتی ہیں، جیسے کوئی کہے ”ضربت من في الدار“ تو اس کا یہ مطلب کوئی نہیں لیتا کہ متکلم نے اپنی بھی پٹائی کی؛ جبکہ من في الدار کے عموم میں متکلم بھی داخل ہے؛ چونکہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے تو شے کا مصداق ہونے کے باوجود خلق سے خارج ہے؛ پھر فرمایا: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران: ۱۸۵) آیا ہے؛ جبکہ نفس کا اطلاق تو اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات پر فرمایا: ﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ (آل عمران: ۲۸) تو کیا نعوذ باللہ تعالیٰ پر بھی موت آئے گی۔ (حلیۃ الاولیاء ۹/۱۹۷)

بعض حنابلہ نے غالباً اس خوف سے کہ کوئی شخص کلام لفظی کے حدوث کو کلام نفسی کے حادث کہنے تک نہ پہنچادے کلام لفظی کو بھی قدیم کہا؛ لیکن یہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا نہ قول ہے، اور نہ مذہب ہے۔

کلام نفسی قابلِ سماع ہے یا نہیں؟:

اشاعرہ اور ماتریدیہ میں ایک مختلف فیہ موضوع یہ بھی ہے کہ کلام نفسی قابلِ سماع ہے یا نہیں؟ اشاعرہ کہتے ہیں کہ قابلِ سماع ہے۔ دلیل یہ ہے: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾. (التوبة: ۶). اور ماتریدیہ کہتے ہیں کہ کلام نفسی سموع نہیں اور ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ کا مطلب الدال علی کلام اللہ ہے۔

عبدالرحیم بن علی شیخ زادہ لکھتے ہیں: ”ذهب الإمام علم الهدی أبو منصور الماتريدي ومن تابعه إلى أن الكلام النفسي لا يسمع، كما في المسيرة للإمام ابن الهمام وإشارات المرام وغيرهما. وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أنه يجوز سماعه، وإن ما سمعه موسى عليه السلام كلامه تعالى النفسي، كما في التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي والمسيرة لابن الهمام وغيرهما.“ (نظم الفرائد وجمع الفوائد للعلامة عبد الرحيم بن علي، الشهير بشيخ زاده، ص ۱۵. وقد ذكر أيضاً سبب الاختلاف بينهما، راجع: ص ۱۶)

لیکن یہ اختلاف حقیقی نہیں، اشاعرہ محض امکان کے درجہ میں قائل ہیں، یعنی یہ بات ممکن ہے کہ اللہ اپنا کلام سنادے، اور ماتریدیہ عادتہً محال ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں۔

نعمان بن محمود ابن آلوسی لکھتے ہیں: ”أما ما شاع عن الأشعري بالقول بسماع النفسي القائم بذاته تعالى فهو من باب التجويز والإمكان، لا أن موسى عليه السلام سمع ذلك بالفعل، إذ هو خلاف البرهان. ومما يدل على جواز سماع كلام النفسي بطريق خرق العادة قوله تعالى في الحديث القدسي: ”ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به“. الحديث. ومن الواضح أن الله تعالى إذا كان بتجليه النوري المتعلق بالحروف غيبية كانت أو خيالية أو حسية يسمع العبد على الوجه اللائق الجامع.

والإمام الماتريدي أيضاً يجوز سماع ما ليس بصوت على وجه خرق العادة، كما يدل عليه كلام صاحب التبصرة في كلام التوحيد، فما نقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة العادية، فلا خلاف بين الشيخين عند التحقيق“۔ (جلاء العينين في محاكمة الأحمدين (أي: أحمد بن حجر

تلفظ بالقرآن حادث ہے:

ہمارا تلفظ بالقرآن حادث ہے۔ اس کے دلائل ذیل میں بیان کئے جاتے ہیں:

(۱) ﴿تَنَلُّوا عَلَیْكَ مِنْ نَبَا مُوسَى﴾ (القصص: ۳) پہلے تلاوت نہیں تھی اور بعد میں ہوئی۔

(۲) ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ (المائدة: ۴۱) کلام لفظی میں تحریف کرتے ہیں۔ کلام نفسی جو قدیم ہے اس میں تحریف کون کر سکتا ہے!

(۳) ﴿تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ﴾ (الأنعام: ۹۱) جس کو تم نے متفرق کاغذوں کی شکل میں رکھا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ یہ سب حدوث پر دلالت کرتے ہیں، اور جو اس میں لکھا گیا ہے وہ حروف و نقوش کے قبیل سے ہے اور حادث ہے۔

(۴) ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء: ۱۶۴) پہلے کلام نہیں تھا، بعد میں ہوا۔

(۵) ﴿لَا تَحَرَّكَ بِهِ لِسَانُكَ﴾ (القیمة: ۱۶) اس اُترنے والے قرآن کو جلدی جلدی یاد کرنے کے لیے زبان کو نہ ہلائیے۔ تو مقرر حادث ہے؛ کیونکہ پڑھنے میں تقدیم و تاخیر حدوث کی علامت ہے۔

(۶) ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ (القدر: ۱) پہلے نازل نہیں ہوا تھا، اب نازل ہوا۔

(۷) ﴿وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلِ هَٰذِهِ لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ (آل عمران: ۳-۴) یعنی کچھ کو پہلے اتارا اور کچھ کو بعد میں، بعد میں اتارنا حدوث کی علامت ہے۔

(۸) ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (یوسف: ۲) عربی زبان حادث ہے، دنیا میں بنی ہوئی ہے، اس سے پہلے عبرانی اور سریانی زبان چلتی تھی۔

(۹) حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو تلاوت فرماتے تھے وہ الفاظ تھے جو حروف سے مرکب تھے اور حروف کی ترکیب میں حدوث ہوتا ہے؛ اس لیے کہ ایک وقت میں ایک ہی حرف ادا ہو سکتا ہے، ایک کے ادا ہونے کے بعد دوسرا ادا ہوگا، اور یہ حدوث کی علامت ہے۔

مرکب میں تقدیم و تاخیر ہوتی ہے، جو زمانے کی محتاج ہے۔ ایک آن میں ایک حرف کا تلفظ ہو سکتا ہے، اس کی ادائیگی میں جو وقت لگے گا وہ ختم ہوگا تو دوسرے پر قدرت ہوگی اور یہ حدوث کی علامت ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ زمانے کا خالق ہے؛ اس لیے انتظار سے مستغنی ہے۔

(۱۰) ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (التوبة: ۶) جو کلام

سنا جاتا ہے وہ کلام لفظی ہوتا ہے؛ کیونکہ کلام نفسی نہیں سنا جاسکتا ہے؛ البتہ کلام لفظی کلام نفسی پر دلالت کرتا ہے۔

اشکال: انہل کا جو شعر پیش کیا گیا

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا * جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عقائد کے باب میں بعض محدثین کے نزدیک تو خبر واحد بھی کافی نہیں، پھر انہل مسیحی کے شعر کو دلیل کے طور پر کیسے پیش کیا گیا؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ کلام نفسی انسان کا بھی ہوتا ہے، یہ شعر کلام نفسی انسانی کی دلیل ہے، یہ کوئی عقیدہ کا مسئلہ نہیں؛ بلکہ حقیقت واقعی اور انسانی فطرت ہے، جس کا انکار ممکن نہیں۔ اور لغوی تحقیقات میں تو عرب مشرکین جاہلیت کا قول بھی حجت ہے۔

قرآن کریم کے قدیم ہونے کا مسئلہ کسی زمانے میں اتنا چلا تھا کہ اس کے بارے میں لوگوں نے اپنی طرف سے احادیث گھڑ لی تھیں، جیسے کہا گیا: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ لَا خَالِقَ وَلَا مَخْلُوقَ، وَمَنْ قَالَ غَيْرَ ذَلِكَ فَهُوَ كَافِرٌ"۔ (الکامل لابن عدی ۳۳۰/۱)

یہ روایت موضوعی ہے، اس کی سند میں احمد بن محمد بن حرب کذاب ہے۔ جیسے کسی مسئلہ میں غلو پیدا ہو جائے، تو اس میں تصنیفات وجود میں آتی ہیں، اور ایسی مختصرات کا ڈھیر لگ جاتا ہے، جن کی کوئی اصل نہیں ہوتی، مثال کے طور پر جو لوگ سماع موتی کو شرک کا وسیلہ کہتے ہیں انھوں نے تفسیر ابن کثیر چھاپی ہے، اور اس میں سے ان صفحات کو حذف کر دیا، جن میں سماع موتی کے دلائل مذکور تھے۔

قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، قدیم بھی ہے اور ہر قسم کی تحریف سے محفوظ بھی۔ اور اگر کوئی اشکال کرے کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے قرآن ہونے کے بظاہر منکر ہیں؟ تو اس کے جوابات درج ذیل ہیں:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک معوذتین قرآن میں سے ہیں، یا نہیں؟:

معوذتین کے کلام اللہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، سب کا اس پر اجماع اور اتفاق ہے۔ اسی طرح معوذتین کے قرآن ہونے پر تمام صحابہ کا اجماع ہے، اور عہد صحابہ سے آج تک تواثر کے ساتھ ثابت ہے؛ البتہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ مروی ہے کہ وہ معوذتین کو قرآن کا جز نہیں مانتے ہیں۔ دراصل حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ شبہ بعض روایات کی وجہ سے پیدا ہوا جو زہر بن حبیش، ابو عبد الرحمن السلمي، علقمہ اور عبد الرحمن بن یزید النخعی کے طریق سے مختلف الفاظ کی ساتھ مروی ہیں:

(۱) ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے زہر بن حبیش کی روایت:

زہر بن حبیش سے تین راوی روایت کرتے ہیں: عاصم بن ابوالخود، عبدة بن ابی لبابة، ابورزین مسعود بن

مالک الاسدی۔

زُرّ بن حبیش سے عاصم کی روایت:

۱- زُرّ بن حبیش سے عاصم کی روایت جس کو حماد بن سلمہ نے ”إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه“ کے الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے:

أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٦) بسنده عن حماد بن سلمة، أخبرنا عاصم بن بهدلة، عن زُرّ بن حبیش، قال: قلت لأبي بن كعب: إن ابن مسعود كان لا يكتب المعوذتين في مصحفه، فقال: أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرني: ”أن جبريل قال له: قل أعوذ برب الفلق، فقلتها، فقال: قل أعوذ برب الناس، فقلتها“، فنحن نقول ما قال النبي صلى الله عليه وسلم. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن من أجل عاصم بن بهدلة، فهو حسن الحديث، وقد توبع).

۲- عاصم کی روایت جس کو منصور نے ”إن ابن مسعود كان يحك المعوذتين من المصاحف، ويقول: إنهما ليستا من القرآن فلا تجعلوا فيه ما ليس منه“ کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے:

أخرج ابن حبان في صحيحه (٤٤٢٩) بسنده عن منصور، عن عاصم بن أبي النجود، عن زُرّ بن حبیش قال: لقيت أبي بن كعب، فقلت له: إن ابن مسعود كان يحك المعوذتين من المصاحف، ويقول: إنهما ليستا من القرآن فلا تجعلوا فيه ما ليس منه. قال أبي: قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لنا، فنحن نقول. (وإسناده حسن).

۳- عاصم کی روایت جس کو ابوبکر بن عیاش نے ”إن عبد الله يقول في المعوذتين: لا تلحقوا بالقرآن ما ليس منه“ کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے:

أخرج الطحاوي في شرح مشكل الآثار (١٢٠) بسنده عن أبي بكر بن عیاش، عن عاصم، عن زُرّ، قال: قلت لأبي: إن عبد الله يقول في المعوذتين: لا تلحقوا بالقرآن ما ليس منه، فقال: إنني سألت عنهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: قيل لي: قل، فقلت. قال أبي: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: قولوا. فنحن نقول. (وإسناده صحيح).

۴- عاصم کی روایت جس کو سفیان بن عیینہ نے ”إن أخاك يحكهما من المصحف“ کے الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے:

أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٩) قال: حدثنا سفیان بن عیینة، عن عبدة، وعاصم،

عن زُرٍّ، قال: قلت: لأبي: إن أخاك يحكُّهما من المصحف، قيل لسفيان: ابن مسعود؟ فلم ينكر، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "قيل لي، فقلت" فحن نقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال سفيان: يحكُّهما: المعوذتين، وليسا في مصحف ابن مسعود. (قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرط الشيخين من جهة عبدة - وهو ابن أبي لبابة الأسدي).

ابن مسعود رضي الله عنه سے ابو عبد الرحمن السلمي کی روایت:

أخرج الطبراني في الكبير (٩١٥١) قال: حدثنا سعيد بن عبد الرحمن التُّسْتَرِي، ثنا محمد بن موسى الحرَّشي، ثنا عبد الحميد بن الحسن، عن أبي إسحاق، عن أبي عبد الرحمن السُّلَمِي، عن ابن مسعود، أنه كان يقول: "لَا تَخْلُطُوا بِالْقُرْآنِ مَا لَيْسَ فِيهِ، فَإِنَّمَا هُمَا مَعُودَتَانِ تَعُودُ بِهِمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، وَقُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ". وكان عبد الله يمحوهما من المصحف. (وإسناده ضعيف لجهالة شيخ الطبراني: سعيد بن عبد الرحمن التُّسْتَرِي، وضعف محمد بن موسى الحرَّشي. راجع: إرشاد القاضي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني (٣١٩/١)، وتقريب التهذيب).

ابن مسعود رضي الله عنه سے علقمہ کی روایت:

أخرج البزار في مسنده (١٥٨٦)، والطبراني في الكبير (٩١٥٢) واللفظ للبزار، بسندهما عن علقمة، عن عبد الله، أنه كان يحك المعوذتين من المصحف ويقول: إنما أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يتعوذ بهما، "وكان عبد الله لا يقرأ بهما. (ورجال إسنادهما ثقات).

ابن مسعود رضي الله عنه سے عبد الرحمن بن يزيد النخعي کی روایت:

أخرج أحمد في مسنده (٢١١٨٧) بسنده عن الأعمش، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: كان عبد الله يحك المعوذتين من مصاحفه، ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله. (قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح).

وأخرجه الطبراني في الكبير (٩١٤٨) بسنده عن سفيان، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن يزيد قال: رأيت عبد الله يحك المعوذتين، ويقول "لم تزيدون ما ليس فيه". وأخرج الطبراني أيضاً (٩١٤٩) بسنده عن شعبة عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن، عن عبد الله، أنه كان يحك المعوذتين من مصحفه، فيقول: "ألا خلطوا فيه ما ليس فيه".

یہ وہ روایتیں ہیں جن سے یہ شبہ پیدا ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کا جزو قرآن ہونے سے انکار کرتے تھے۔ ان روایتوں میں سے صرف ابو عبد الرحمن السلمی کی روایت ضعیف ہے، باقی سب روایتیں صحیح یا حسن ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک معوذتین قرآن کا جز ہیں، یا نہیں؟:

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہ وہ معوذتین کو قرآن کا جز مانتے ہیں، یا نہیں؟ مختلف آراء ہیں:

۱- حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کو قرآن کا جز نہیں مانتے تھے، وہ فرماتے تھے کہ ان کے نازل کرنے کا مقصد رقیہ اور علاج تھا، معلوم نہیں کہ تلاوت کی غرض سے اتاری گئی ہیں، یا نہیں۔ ”إنما قال: إنها مئة واثننتا عشرة سورة؛ لأنه كان لا يعد المعوذتين من القرآن وكان لا يكتبهما في مصحفه ويقول: إنهما منزلتان من السماء، وهما من كلام رب العالمين؛ ولكن النبي عليه السلام كان يرقى ويعوذ بهما، فاشتبه عليه أنهما من القرآن أو ليستا منه، فلم يكتبهما في المصحف“۔ (روح البیان ۵/۱۰: ۵۴۵)

اور ظاہر ہے کہ ان کی یہ رائے شخصی تھی، صحابہ میں سے کسی نے ان کا اتباع نہیں کیا، چنانچہ امام بزار فرماتے ہیں: ”ولم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة“۔ (مسند البزار ۵/۲۹)

تفسیر قرطبی میں ابن قتیبہ سے بھی اس طرح کا قول منقول ہے، اور ساتھ ہی ابو بکر انباری کا قول بھی منقول ہے کہ ابن قتیبہ کا یہ قول مردود ہے؛ اس لیے کہ معوذتین قرآن کا جز ہیں اور رقیہ کلام البشر ہے، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ جیسے فصیح اللسان صحابہ پر کلام اللہ کا کلام البشر کے ساتھ ملتبس ہونا تصور کے خلاف ہے۔ ”قال ابن قتیبہ: لم يكتب عبد الله بن مسعود في مصحفه المعوذتين، لأنه كان يسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوذ الحسن والحسين - رضي الله عنهما - بهما، فقدّر أنهما بمنزلة ”أعِذْ كما بكلمات الله التامة، من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة“۔ قال أبو بكر الأنباري: وهذا مردود على ابن قتیبہ، لأن المعوذتين من كلام رب العالمين، المعجز لجميع المخلوقين، و”أعِذْ كما بكلمات الله التامة“ من قول البشر بَيِّنٌ، وكلام الخالق الذي هو آية لمحمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، وحجة له باقية على جميع الكافرين، لا يلتبس بكلام الآدميين، على مثل عبد الله بن مسعود الفصيح اللسان، العالم باللغة، العارف بأجناس الكلام، وأفانين القول“۔ (تفسير القرطبي ۱۰/۱۷۲)

علامہ آلوسی رحمہ اللہ روح المعانی میں لکھتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بعد میں رجوع کر لیا تھا، اور بعض سورتوں میں صحابہ کا اختلاف خبر واحد کے ساتھ مروی ہونے کی وجہ سے ظنی ہے، جبکہ مکمل قرآن کریم تواتر کے ساتھ منقول ہونے کی وجہ سے یقینی ہے اور ظن یقین کے مقابلے میں قابل التفات نہیں۔ ”ولعل ابن مسعود رجع عن ذلك، وفي شرح المواقف أن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروى بالآحاد المفيدة للظن، ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابله، فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه“۔ (روح المعاني ۲۷۹/۳۰)

۲- ابوبکر باقلانی اور قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے قرآن میں شامل ہونے کا انکار نہیں کرتے تھے؛ البتہ مصحف میں لکھنے کے وہ منکر تھے؛ کیونکہ ان کی رائے یہ تھی کہ مصحف میں قرآن کریم کا کوئی بھی حصہ اس وقت لکھا جائے گا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لکھنے کی اجازت دیدیں اور معوذتین کے متعلق مصحف میں لکھنے کی اجازت شاید ان کو معلوم نہیں ہوئی؛ اس لیے وہ اس کو مصحف میں نہیں لکھتے تھے۔ باقی طبرانی کی جس روایت میں ہے: ”ويقول: إنهما ليستا من كتاب الله“ تو وہاں ”كتاب الله“ سے مصحف مراد ہے۔

”وقد تأول القاضي أبو بكر الباقلااني في كتاب الانتصار وتبعه عياض وغيره ما حكى عن ابن مسعود، فقال: لم ينكر ابن مسعود كونهما من القرآن وإنما أنكر إثباتهما في المصحف، فإنه كان يرى أن لا يكتب في المصحف شيئاً إلا أن كان النبي صلى الله عليه وسلم أذن في كتابته فيه، وكأنه لم يبلغه الإذن في ذلك، قال: فهذا تأويل منه، ليس جحداً لكونهما قرآنًا. وهو تأويل حسن إلا أن الرواية الصحيحة الصريحة التي ذكرتها تدفع ذلك حيث جاء فيها: ويقول إنما ليستا من كتاب الله، نعم يمكن حمل لفظ كتاب الله على المصحف فيتمشي التأويل المذكور“۔ (فتح الباري ۷/۴۳)

۳- امام نووی، ابن حزم، امام فخر الدین رازی وغیرہ علما نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف اس قول کی نسبت ہی کو باطل قرار دیا اور اس کے غلط ہونے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ عاصم کی روایت قراءت کے سلسلہ کی سند حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تک پہنچتی ہے اور اس میں معوذتین موجود ہیں۔

چنانچہ امام نووی فرماتے ہیں: ”أجمع المسلمون على أن المعوذتين وال فاتحة وسائر السور المكتوبة في المصحف قرآن، وأن من جحد شيئاً منه كفر، وما نقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين باطل ليس بصحيح عنه...، وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زر عن ابن

مسعود، وفيهما الفاتحة، والمعوذتان“۔ (المجموع شرح المذهب ۳/۳۹۶)

ابن حزم فرماتے ہیں: ”وكل ما روي عن ابن مسعود من أن المعوذتين وأم القرآن لم تكن في مصحفه فكذب موضوع لا يصح، وإنما صحت عنه قراءة عاصم عن زُرِّ بن حبیش عن ابن مسعود، وفيها أم القرآن والمعوذتين“۔ (المحلى بالآثار ۱/۳۲)

امام رازی فرماتے ہیں: ”والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة“۔ (مفاتيح الغيب ۱/۱۹۰)

لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایات صحیحہ میں مذکورہ قول ثابت ہے اور ان روایات پر بغیر کوئی مستند دلیل کے طعن کرنا لائق قبول نہیں ہے۔ ”والطعن في الروايات الصحيحة بغیر مستند لا يقبل، بل الرواية صحيحة والتأويل محتمل“۔ (فتح الباري ۷/۷۴۳)

علامہ عبد العلی لکھنوی نے فتاوح الرحموت (۱۲/۱۳) میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ پر رد کیا ہے۔

مولانا سلیم اللہ خان صاحب کشف الباری میں فرماتے ہیں کہ: بہر حال حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اگرچہ یہ تصریح فرمائی ہے کہ ان روایتوں کے تمام راوی ثقہ ہیں جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی طرف یہ مذہب منسوب کرتی ہیں؛ لیکن صرف راویوں کا ثقہ ہونا ہی کسی روایت کے صحیح ہونے کے لیے کافی نہیں ہے؛ بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں کوئی علت یا شذوذ نہ پایا جائے، چنانچہ محدثین نے حدیث صحیح کی تعریف میں یہ بات لکھی ہے کہ وہ روایت ہر قسم کی علت اور شذوذ سے خالی ہو، اگر روایت میں علت اور شذوذ پایا جاتا ہو تو راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود اس کو صحیح قرار نہیں دیا جاتا؛ اس لیے ان روایات کو راویوں کے ثقہ ہونے کے باوجود کئی علما نے ناقابل قبول قرار دیا، ایک تو اس لیے کہ یہ روایات معلول ہیں اور سب سے بڑی علت یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی ان قرأتوں کے خلاف ہیں جو ان سے بطریق تو اتر منقول ہیں۔ (کشف الباری، کتاب التفسیر، ص ۷۷۰-۷۷۱)

علامہ عبد العلی لکھنوی فتاوح الرحموت میں لکھتے ہیں: ”وقول ابن حجر قول من قال ”إنه كذب لا يقبل“ بغیر مستند لا يقبل، مع أنه قد بين ابن حزم أنه صح قراءة عاصم عن زُرِّ عنه، سند عاصم هكذا: أنه قرأه علي أبي عبد الرحمن عبد الله بن حبيب، وقرأه علي أبي مريم زُرِّ بن حبیش الأسدي، وعلي سعيد بن عياش الشيباني، وقرأه هؤلاء علي عبد الله بن مسعود، وقرأه هو علي رسول الله صلى الله عليه وسلم...، فقد ظهر بهذا السند الصحيح الذي اتفق على صحته الأمة أن ابن مسعود أقرأ أصحاب المذكورين قراءة عاصم، وفيها المعوذتان والفاتحة.

ثم اعلم أن سند حمزة أيضاً ينتهي إلى ابن مسعود، وفي قراءته أيضاً المعوذتان والفاتحة. وسنده: أنه قرء على الأعمش أبي محمد سليمان بن مهران، وأخذ الأعمش عن يحيى بن وثاب، وأخذ يحيى عن علقمة والأسود وعبيد بن نضلة الخزاعي وزر بن حبيش وأبي عبد الرحمن السلمي، وهم أخذوا عن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وسند آخر: قرأ حمزة على أبي إسحاق السبيعي، وعلى محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، وعلى الإمام جعفر الصادق، وهؤلاء قرأوا على علقمة بن قيس وعلى زر بن حبيش وعلى زيد بن وهب وعلى مسروق، وهم قرءوا على المنهال وغيرهم وهم على ابن مسعود وأمير المؤمنين علي كرم الله وجهه.

واعلم أيضاً أن سند الكسائي ينتهي إلى ابن مسعود؛ لأنه قرء على حمزة، ومثله ينتهي سند خلف الذي من العشرة إلى ابن مسعود، فإنه قرء على سليم وهو على حمزة.

وإسناد القراء العشرة أصح الأسانيد بإجماع الأمة وتلقى الأمة بقبولها، وقد ثبت بالأسانيد الصحاح أن قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة خلف كلها تنتهي إلى ابن مسعود، وفي هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن ودخل فيه، فنسبة إنكار كونها من القرآن إليه غلط فاحش، ومن أسند الإنكار إلى ابن مسعود فلا يعاب بسنده عند معارضة هذه الأسانيد الصحيحة بالإجماع والمتلقاة بالقبول عند علماء الكرام، بل والأمة كلها كافة، فظهر أن نسبة الإنكار إلى ابن مسعود رضي الله باطل“. (فوائح الرحموت ۱۳/۲-۱۴)

مذکورہ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ قراءت کی متواتر جودس روایتیں ہیں ان میں سے عاصم، حفص اور کسائی کی روایت میں معوذتین کا ذکر ہے اور ان تینوں قراء کی سندیں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ تک پہنچتی ہیں۔ ان روایتوں کے مقابلے میں وہ روایتیں جن میں انکار معوذتین کا ذکر ہے وہ خبر واحد ہیں؛ لہذا خبر متواتر کے سامنے خبر واحد کا اعتبار نہیں ہوگا؛ اگرچہ وہ روایتیں سنداً صحیح ہوں۔ اور ان روایتوں کی حقیقت یہ ہو سکتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کو قرآن کا جزو مانتے تھے؛ لیکن انہیں مصحف میں نہیں لکھتے تھے:

- یا تو اس وجہ سے کہ ان کی رائے یہ تھی کہ مصحف میں قرآن کریم کا کوئی بھی حصہ اسی وقت لکھا جائے گا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کے لکھنے کی اجازت دیدیں اور معوذتین کے بارے میں مصحف میں لکھنے کی اجازت شاید ان کو معلوم نہیں ہوئی؛ اس لیے وہ ان کو مصحف میں نہیں لکھتے تھے، جیسا کہ قاضی عیاض نے فرمایا۔ (فتح الباری کی عبارت سے حوالہ ماقبل میں گزر چکا ہے)

- یا اس وجہ سے کہ ان کے بھولنے کا کوئی ڈر نہیں تھا، جیسا کہ علامہ قرطبی نے تفسیر قرطبی (۱۰/۱۷۲) میں اور علامہ زہد کوثری نے مقالات الکوثری (ص ۱۶) میں نقل کیا ہے۔

- مولانا بدر عالم میرٹھی رحمہ اللہ نے فیض الباری (۴/۲۶۲) کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ان روایتوں کے بارے میں مجھے مولانا نور شاہ کشمیری صاحب کی ایک اور تقریر ملی جس کو ان سے فاضل عبدالقدیر نے لکھا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کے منزل من السماء اور اللہ کی طرف سے وحی مانتے تھے؛ لیکن وہ یہ گمان کرتے تھے کہ معوذتین قرآن کے باب سے الگ ہیں، جیسے ہمارے نزدیک بسملہ ہے، یعنی ہم بسملہ کو تو قرآن کی آیت مانتے ہیں؛ لیکن ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ قرآن کے باب سے چند چیزوں میں خارج ہے، جیسے نماز میں بسملہ جہراً نہیں پڑھی جائے گی، وغیرہ۔ اور بسملہ کا وحی متلو ہونے سے انکار کرنا اور اس کا قرآن کے باب سے چند امور میں الگ ہونا دونوں میں بہت فرق ہے۔ ”قلت: وقد وجدت لجوابه تقریراً آخر عن الشيخ فيما كتبه عنه الفاضل عبد القدیر، قد وقع الشيخ ابن الهمام فيه في التشویش، وما سنع له ما يشفي الصدور، فتحیر في تحرير الأصول، وأنا أقول: إنه لا ينكر كونهما من التألیف السماوي، والوحي الإلهي، وإنما كان زعمه أنهما ممتازان من القرآن، في باب القرآنية، كما أن البسملة عندنا كذلك، فحالهما عنده كحالها عندنا، حيث نسلم أنها آية من القرآن، ومع ذلك نقول: إنه خارج من بابه، ولهذا امتازت ببعض الأمور، كعدم الجهر به حيث يجهر، وغير ذلك، وكم من فرق بين إنكار كونه من الوحي المتلو، وبين كونها خارجة ممتازة عن الغير لبعض الأمور المختصة“۔ (حاشیة فیض الباری ۴/۲۶۲)

- علامہ زہد کوثری رحمہ اللہ نے مقالات الکوثری میں لکھا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے بارے میں جن روایتوں میں یہ آتا ہے کہ وہ معوذتین کو مصحف میں سے نکال دیتے تھے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ معوذتین کے نام کو نکالتے تھے نہ کہ سورت کو، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معوذتین لوگوں میں بہت زیادہ مشہور ہیں، اور یہ ظاہر ہے کہ معوذتین کا نام، عدد آیات وغیرہ منزل من السماء نہیں۔ ”ولا مانع أيضاً من أن يكون يحك اسم المعوذتين دون المسمى على طريقته المعلومة في تجريد القرآن من أسماء السور وعدد آياتها وأعشارها وغير ذلك مما لا يدخل في التنزيل“۔ (مقالات الکوثری، ص ۱۶)

- بعض حضرات کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول ”معوذتین قرآن میں سے نہیں“ کا مطلب یہ ہے کہ معوذتین کا جو نتیجہ اور مقصود ہے وہ قرآن میں سے نہیں ہے، یعنی جب آدمی قل أعوذ برب الفلق پر عمل کر کے یہ کہے اللہم إني أعوذ برب الفلق تو یہ قرآن نہیں۔

مذکورہ بالا توجیہات اور جوابات پر ایک نظر:

مذکورہ بالا توجیہات اور جوابات میں:

(۱) یہ جواب کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ معوذتین کی قرآنیت کے منکر تھے، غلط ہے؛ کیونکہ قرأت متواترہ کے اندر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے معوذتین ثابت ہیں۔

(۲) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ اس کو رقیہ سمجھتے تھے؛ کیونکہ رقیہ اور قرآنیت میں منافات نہیں۔

(۳) یہ توجیہ بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ وہ آیت کی کتابت کو مشروط بالا جازت سمجھتے تھے؛ کیونکہ قرآن کا نام ہی کتاب ہے، جو مکتوب کے معنی میں ہے۔

(۴) یہ جواب بھی تسلی بخش معلوم نہیں ہوتا کہ ان کی طرف اس قول کی نسبت باطل ہے، یا خبر واحد متواتر کے مقابلے میں مردود ہے؛ اس لیے کہ خبر واحد سنداً صحیح ہے اور متعدد طرق سے مروی ہے، تو آخر اس کا کوئی محمل اور مصداق ہونا چاہیے۔

(۵) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا؛ اس لیے کہ کسی صحابی یا تابعی سے ان کا رجوع کرنا منقول نہیں۔

(۶) اس جواب سے بھی شرح صدر نہیں ہوتا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے ہاں یہ دونوں سورتیں بسم اللہ کی طرح ہیں، پھر تو بسم اللہ کی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک ان کو لکھنا چاہئے۔

(۷) یہ جواب بھی سمجھ میں نہیں آتا کہ وہ قل أعوذ برب الفلق کے نتیجہ اللھم إني أعوذ برب الفلق کو قرآن نہیں مانتے تھے، اس لیے کہ احادیث میں اس کا ذکر ہے کہ وہ معوذتین کو مٹاتے تھے۔

(۸) مذکورہ جوابات میں علامہ زہد کوثری کا جواب قابل اطمینان ہے کہ چونکہ شیاطین سے پناہ مانگنے اور بیماروں کو دم کرنے کے سلسلے میں معوذتین پڑھی جاتی تھیں تو لوگ اپنے مصحف میں ان سورتوں کے ساتھ ”معوذتین“ کا لفظ لکھتے تھے، اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ مصحف کو اس قسم کی چیزوں سے معری اور مجرد رکھنے کے قائل تھے؛ اس لیے وہ لفظ معوذتین کو مصحف سے مٹاتے تھے، تو ان احادیث کا مطلب یوں ہوگا کہ أن ابن مسعود يحك لفظ المعوذتين من القرآن، أو لفظ المعوذة الأولى والمعوذة الثانية منه، ويقول: إنهما أي: اللفظان - لفظ المعوذة الأولى والمعوذة الثانية - ليسا من كتاب الله.

کیا صرف قرآن کریم کلام اللہ ہے، یا تورات و انجیل وغیرہ بھی کلام اللہ ہیں؟
اکثر مقررین اپنی تقریروں میں بعض اکابر سے نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم کلام اللہ ہے اور باقی کتب منزلہ

کلام اللہ نہیں، صرف کتب ہیں؛ لیکن آیات قرآنیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ تورات وانجیل وغیرہ بھی کلام اللہ ہیں۔
اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا
عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ۷۵)

اس آیت میں کلام اللہ سے کوہ طور پر سنا ہوا کلام الہی مراد ہے جس میں یہود نے یہ اضافہ کیا کہ اگر یہ چیزیں
تم کر سکتے ہو تو کرو ورنہ نہ کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور بعض مفسرین کلام اللہ سے تورات مراد لیتے ہیں جس
میں یہ لوگ تحریف لفظی اور معنوی کرتے تھے۔ اور علمائے محققین کہتے ہیں کہ تورات میں تحریف لفظی و معنوی ہوئی
ہے، اور ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا
قَلِيلًا﴾ (البقرة: ۷۹) اور اس قسم کی دوسری آیات تحریف پر صاف دلالت کرتی ہیں۔ (خلاصہ معارف القرآن - از مولانا
محمد ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ ۲۱۴/۱)

حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے بیان القرآن میں بھی اس آیت کے ذیل میں کلام اللہ سے
مفسرین کے ایک قول کے مطابق تورات لی ہے۔ (بیان القرآن ۲۵/۱)
سورہ نسا میں ہے: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا
وَعَصَيْنَا وَاسْمِعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَارَاعِنَا لَيًّا بِالْأَسْنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ﴾ (النساء: ۶۶)
سورہ مائدہ میں ہے: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ
عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ (المائدة: ۴۱)
ان آیات سے معلوم ہوا کہ اصل تورات وانجیل بھی کلام اللہ تھیں۔

حضرت مولانا حسین احمد مدنی، حضرت مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی اور حضرت مولانا سید محمد میاں صاحب
رحمہم اللہ تعالیٰ سنہ ۱۹۴۲ء اور سنہ ۱۹۴۳ء میں مراد آباد جیل میں تحریک آزادی کی وجہ سے قید و بند کی صعوبتیں
برداشت کر رہے تھے۔ مجاہد ملت مولانا حفظ الرحمن صاحب کو خیال ہوا کہ اس بابرکت رفاقت سے فیضیاب ہونا
چاہیے اور حضرت مدنی سے درخواست کی گئی کہ فہم قرآن یا درس قرآن شروع کیا جائے۔ ظہر کے بعد کچھ مدت یہ
سلسلہ چلتا رہا۔ یہ سلسلہ ”درس قرآن کی سات مجلسیں“ کے نام سے الجمعیت بک ڈپو دہلی سے مولانا محمد میاں
صاحب کی تشریحات کے ساتھ چھپ چکا ہے۔ اس کے پہلے درس میں حضرت شیخ الہند کی تحقیق یہ نقل کی گئی ہے کہ
دوسری کتب الہیہ کا القاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوا، الفاظ کی تالیف اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں، پس وہ کتب الہی
ہیں؛ اس لیے وہ معجز نہیں اور ان میں تحریف بھی واقع ہوئی، اور قرآن کریم کلام اللہ ہے وہ معجز ہے اور اس میں
تحریف راہ نہیں پاسکتی۔ کتب ساویہ کو کتب کہا گیا: ﴿كُلُّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلِكِهِ وَكُتُبِهِ﴾ (البقرة: ۲۸۵) اور

قرآن کریم کو کلام اللہ کہا گیا۔ اور ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ (النساء: ۶۴) کا مطلب تحریف معنوی یا احکام کو بدل ڈالنا فرمایا۔ (درس قرآن کی سات مجلسیں ج ۱-۱۳)

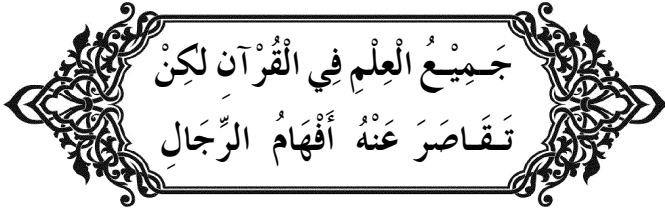
لیکن بظاہر کلام کی تحریف سے تحریف لفظی معلوم ہوتی ہے، اس کو تحریف معنوی یا احکام کی تبدیلی پر محمول کرنا سمجھ میں نہیں آتا۔

البتہ یہ اشکال ہوتا ہے کہ اگر قرآن کریم کی طرح تورات و انجیل بھی کلام اللہ ہیں تو ان میں تحریف کیوں کر ممکن ہوئی؛ جبکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ﴾ (الکہف: ۲۷) اللہ کے کلام میں تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں کلمات سے مراد خاص قرآن مجید ہے اور اس کا قرینہ شروع آیت ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾ ہے۔ اور اس کی عدم تبدیلی کا سبب دوسری آیت میں ہے ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ﴾ (الحجر: ۹) جبکہ تورات و انجیل کے ساتھ یہ معاملہ نہیں۔



ایک اور شعر جو بعض مطبوعات میں ہے؛ لیکن عام مطبوعات میں مذکور نہیں۔ شارحین نے اسے ذکر کیا ہے، مولانا جبر صاحب پاکستانی کی ”تحفة أهل الأمالي في شرح بدء الأمالي“ کے صفحہ ۶۰ پر بھی مذکور ہے۔ یہ بہت مشہور شعر ہے اس لیے اس کی تشریح کی جاتی ہے۔ شعر یہ ہے:



ترجمہ: سارے علوم قرآن میں ہیں؛ لیکن لوگوں کی عقلیں ان علوم کے ادراک سے قاصر ہیں۔
 تنبیہ: ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اس شعر کو حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی طرف منسوب کیا ہے۔ (مرقاۃ المفاتیح ۵۷/۷، کتاب القصاص، وکذا فی باب مناقب أهل البيت).
 نہ لکھنے کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ متقدمین کے دور میں پڑھانے کا طریقہ یہ تھا کہ استاذ پڑھتے اور شاگرد لکھا کرتے تھے۔ اس شعر کے امالی سے مشہور ہونے کے سبب لکھنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔

مذکورہ شعر کے بارے میں علامہ انور شاہ کشمیری کی رائے:

اس شعر کے بارے میں مولانا انظر شاہ صاحب کشمیری صاحبزادہ مولانا انور شاہ صاحب کشمیریؒ ان کی سوانح حیات ”نقش دوام“ میں ص ۳۳۶ پر رقمطراز ہیں کہ: یہ دعویٰ کہ قرآن میں سب کچھ موجود ہے۔ اس سلسلہ میں ایک شعر بھی عام طور پر سنا دیا جاتا ہے:

جَمِيعُ الْعِلْمِ فِي الْقُرْآنِ لَكِنْ تَقَاصِرَ عَنْهُ أَفْهَامُ الرِّجَالِ

علامہ کشمیری (مولانا محمد انور شاہؒ) اپنے درس میں قرآن سے متعلق اس پھیلائی ہوئی غلط فہمی کی پر زور تردید فرماتے اور مختلف عنوانات اور اسالیب سے طلبہ کے اذہان میں یہ حقیقت جاگزیں کر دیتے کہ ہر چیز کا مآخذ اور سرچشمہ قرآن کو قرار دینا ایک جاہلانہ عقیدت کے سوا کچھ نہیں۔ اپنے اسی نظریہ کی اشاعت کے درمیان جب مذکورہ شعر کا ذکر آتا تو شعر سننے کے بعد فرماتے کہ کسی غبی کا شعر ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی مذکورہ شعر کی تردید فرمانے کی وجہ:

حضرت شاہ صاحب کی اس تردید کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ وہ اس شعر کی نسبت کو ابن عباسؓ کی طرف صحیح نہیں سمجھتے ہوں گے؛ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ شعر میں لفظ جمع ہے جس سے مراد استغراق حقیقی نہیں؛ بلکہ عرفی ہے، جیسے

بلقیس کے بارے میں آیا ﴿وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾۔ (النمل: ۲۳) مراد ما محتاج إلیہ من أمور المملكة ہے۔ اسی طرح ﴿يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾۔ (القصاص: ۵۷) یعنی ہر پھل کا کچھ حصہ عرف کے مطابق۔ اسی طرح ﴿ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا﴾۔ (البقرة: ۲۶۰) سے مراد دنیا کے تمام پہاڑ نہیں۔ اسی طرح جمیع العلم فی القرآن کا مطلب ہے: کل ما یحتاج إلیہا من ضروریات الدین فہی موجودة فی القرآن۔

قرآن کریم میں ضروریات دین کی تمام چیزیں موجود ہیں، بعض عبارتہ موجود ہیں اور بعض اشارۃ۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾۔ (المائدة: ۳) بلکہ اگر غور کیا جائے تو دنیا کی چیزیں بھی اشارۃ موجود ہیں؛ اگرچہ قرآن کا موضوع سائنس نہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے ایک دفعہ فرمایا: جو بھی سوال کرو، جواب قرآن سے دوں گا۔ سائل نے سوال کیا: اگر کسی محرم نے بھڑک مارا تو کیا جزا ہے؟ فرمایا: ﴿مَا أَتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾۔ (الحشر: ۷) رسول صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ دیں، اس کو لے لو، اور جو حکم دیں اسے مان لو، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ“۔ (سنن ابن ماجہ، رقم: ۸۲) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ: بھڑ میں کوئی جزا نہیں۔ تو قرآن میں بھڑ کی جزا کا ذکر اشارۃ آگیا۔ (مفاتیح الغیب، الأنعام: ۳۸)

قرآن میں دنیا کی بے شمار اشیا کا ذکر:

دنیا کی بے شمار اشیا کا ذکر قرآن میں ہے؛ اگرچہ قرآن کا موضوع شرائع اور احکام ہیں، سائنس نہیں۔ مشہور عالم علامہ طنطاوی مصری نے ایک تفسیر ”جواہر القرآن“ کے نام سے لکھی جس میں سائنس سے متعلقہ علوم اور کائنات کی تکوینی احاث کو قرآنی آیات سے ثابت کرنے کی سعی بلیغ کی ہے۔ جب حضرت مولانا محمد یوسف بنوریؒ سے ان کی ملاقات ہوئی تو انھوں نے اپنی تفسیر کے بارے میں حضرت مولانا کی رائے دریافت کی۔ حضرت مولانا نے فرمایا کہ اس میں تفسیر کے علاوہ سب کچھ ہے۔ علامہ طنطاوی بڑے حیران ہوئے اور جب حضرت بنوریؒ نے تفصیل سے قرآن کے موضوع پر روشنی ڈال کر ثابت کیا کہ قرآن کا موضوع تشریعات ہیں تکوینات نہیں، سائنسی نظریات بدلتے رہتے ہیں کل کوئی نئی تحقیق آئے گی، تو لوگ اس تحقیق کو جس کی تائید آیات قرآنی سے کی گئی ہے تکذیب کریں گے، اس طرح بالواسطہ قرآن کی تکذیب ہوگی۔ تو علامہ طنطاوی نے اٹھ کر حضرت مولانا کے ماتھے کو بوسہ دیا اور بڑے جوش میں کہا: ”ما أنت بعالم هندي، بل أنت ملك أنزلك الله من السماء لتهديني“۔ آپ ہندی عالم نہیں؛ بلکہ فرشتہ ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے میری ہدایت کے لیے

آسمان سے نازل فرمایا۔

علم کی تعریف:

- ۱- العلم إدراك الشيء بحقيقته.
- ۲- أو صفة يتجلى به المذکور لمن قامت به.
- ۳- أو صفة توجب تمیزاً لا یحتمل النقیض.
- ۴- أو صفة راسخة یدرک به الکلیات و الجزئیات.
- ۵- أو حصول صورة الشيء فی الذهن.

قرآن کریم میں سائنسی اشارات کی چند مثالیں:

سورت تکویر میں سائنسی اشارات موجود ہیں: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾ قیامت میں سورج کی روشنی لپٹی جائے گی؛ لیکن قرب قیامت میں سورج کی روشنی لپیٹ کر اس سے بجلی بناتے ہیں۔ ﴿وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾ قیامت میں ستارے بے نور ہو جائیں گے؛ لیکن قرب قیامت میں رات کو بجلیوں کی روشنی میں ستارے مکدر اور بے نور نظر آتے ہیں۔ ﴿وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ﴾ قیامت میں پہاڑ چلائے جائیں گے؛ لیکن قرب قیامت میں پہاڑوں کو چلانا اور ہٹانا معمول کی بات ہے۔ ﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾ حاملہ اونٹنیاں معطل ہو جائیں گی؛ لیکن قرب قیامت میں کاروں اور جہازوں نے اونٹوں کو معطل کر دیا۔ ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ قیامت میں درندوں کو جمع کیا جائے گا؛ لیکن قرب قیامت میں چڑیا گھر کے اندر ہم یہ منظر دیکھ سکتے ہیں۔ ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ قیامت میں دریاؤں کو ملایا جائے گا، یا ان کو بھڑکایا جائے گا؛ لیکن قرب قیامت میں دریاؤں کو ملانا اور مختلف آلات کی آگ سے جلانا اور ان سے بجلی جو آگ ہے حاصل کرنا معمول ہے۔ ﴿وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ﴾ قیامت میں نفوس کو ملایا جائے گا؛ لیکن قرب قیامت میں مختلف انجمنوں نے لوگوں کو ملایا، مزدوروں کی انجمن، ٹیچروں کی انجمن، وکیلوں کی انجمن، مختلف پارٹیوں کی انجمنیں ہمارے سامنے ہیں۔ ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ...﴾ قیامت میں زندہ درگور سے سوال ہوگا؛ لیکن قرب قیامت میں اسقاط حمل کے بے شمار واقعات سب کو معلوم ہیں۔ ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ قیامت میں عمل نامے پھیلائے جائیں گے؛ لیکن قرب قیامت میں اخبارات، رسالے اور انٹرنیٹ کے ذریعے صحیفوں کا پھیلانا سب کے مشاہدے میں ہے۔ ﴿وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ﴾ قیامت میں آسمان کی کھال اتاری جائے گی؛ لیکن قرب قیامت میں فلکیات کی تحقیقات بھی کھال اتارنے کی طرح ہے۔ ﴿وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ. وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ﴾ قیامت میں

جہنم کو بھڑکایا جائے گا اور جنت کو قریب کر دیا جائے گا؛ لیکن قرب قیامت میں فیکٹریوں اور فلموں میں جہنم کی آگ کے مناظر اور پارکوں اور سیاحت کے مقامات میں جنت کے مناظر دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان آیات کا تعلق قیامت سے ہے؛ مگر اس سے پہلے اس کے مقدمات شروع ہو جائیں گے۔ شیخ غماری کا اس سلسلے میں مطابقت الاختراعات العصرية کے نام سے ایک رسالہ بھی ہے۔

﴿الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ﴾ دھماکہ اور کیا ہے دھماکہ؟ بم (BOMB) کے دھماکے کا تصور پیش کیا گیا۔ اجسام ارضیہ اور سماویہ کے ٹکراؤ سے جو آواز پیدا ہوگی وہ کتنا بڑا دھماکہ ہوگا۔

یاجیسے یہود کے بارے میں آتا ہے: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَمَا تُفْقُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ﴾۔ (آل عمران: ۱۱۲) جہاں بھی ہوں گے ذلیل ہوں گے الا یہ کہ اللہ کی رسی تھام لیں، یا لوگوں کی حمایت سے برسرِ اقتدار آجائیں، جیسے آج کل اسرائیل کا وجود بڑی طاقتوں کا مرہونِ منت ہے، اگر وہ حمایت سے دستبردار ہو جائیں، تو اس کی کوئی حیثیت نہ رہے گی۔ امام رازی اور قاضی محمد کنعان ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَمَا تُفْقُوا﴾ کو انشاء پر محمول کرتے ہیں بَأْنِ يُحَارَبُوا وَيُقْتَلُوا، وَتُسَبَّى ذُرَارِيُّهُمْ، وَتَمْلِكُ أَرْضِيهِمْ۔ (قرة العينين لمحمد كنعان، ص ۸۱) یعنی تم ان سے قتال کر کے ان پر ذلت مسلط کر دو۔

﴿يُكْوَرُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ﴾۔ (الزمر: ۵) رات کو دن پر لپٹتے ہیں۔ ٹکویر گول چیز پر کسی چیز کے لپٹنے کو کہتے ہیں۔ جس میں زمین کے کروی اور گول شکل کی جانب اشارہ ہے۔ اور اسی سائنسی بنیاد پر دلائل اور شواہد قائم کئے جاتے ہیں کہ زمین کی پیدائش سے پہلے ایک گولہ تھا جس کے پھٹنے سے زمین، چاند اور ستارے بن گئے۔ ﴿أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَهُمَا﴾۔ (الانبیاء: ۳۰) یہ دنیا ایک نقطے کی شکل میں منجمد تھی، ہم نے اس کو پھاڑ دیا۔ سائنس والے آج کل یہی کہتے ہیں۔

حضرت ابن عباس ؓ سے دوسری تفسیر بھی مروی ہے کہ آسمان کو بارش کے ساتھ پھاڑ دیا اور زمین کو نباتات کے ساتھ پھاڑ دیا۔ اس سے پہلے دونوں بند تھے۔

وحید الدین خان صاحب لکھتے ہیں: ”کائنات ابتداء ایک سمٹی ہوئی حالت میں تھی اور اس کے بعد پھیلنا شروع ہوئی۔ کائنات کے بارے میں جدید ترین تصور یہی ہے۔ مختلف قرآن اور مشاہدات کی بنیاد پر سائنسداں اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ کچھ ہزار سال پہلے کائنات کا مادہ جمود اور سکون کی حالت میں تھا۔ یہ ایک بہت ہی سخت سکڑی ہوئے اور گٹھی ہوئی انتہائی گرم گیس تھی۔ تقریباً پچاس کھرب سال پہلے ایک زبردست دھماکہ سے وہ پھٹ پڑی اور اس کے ساتھ ہی اس کے ٹوٹے ہوئے اجزا چاروں طرف پھیلنے لگے۔ جب ایک بار پھیلاؤ شروع ہو گیا تو اس کا جاری رہنا لازمی تھا؛ کیونکہ اجزائے مادہ جیسے جیسے دور ہوں گے، ان کا باہمی کشش کا اثر ایک

دوسرے پر کم ہوتا جائے گا۔ آغاز میں کائنات کا جو مادہ تھا اس کے مکانی دائرہ کا انداز تقریباً ایک ہزار ملین سال نور ہے اور اب پروفیسر ایڈنگٹن کے اندازے کے مطابق وہ سابقہ دائرہ کے مقابلے میں تقریباً دس گنا بڑھ چکا ہے۔ یہ عمل توسیع اب بھی جاری ہے۔“ (علم جدید کا چیلنج، ص ۲۲۲)

﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾. (الطارف: ۷) کی تفسیر میں لوگ حیران تھے، آج کل اس کی تشریح آسان ہو گئی ہے، ڈاکٹر لوگ کہتے ہیں کہ خصیتیں بچے کے بننے کے وقت صلب میں ہوتے ہیں، آہستہ آہستہ نیچے اترتے ہیں۔ قرآن کریم نے اصل بعید کو بیان کیا۔ جس بچے کے خصیتیں اوپر پھنس جاتے ہیں ڈاکٹر بذریعہ آپریشن ان کو نیچے اتارتے ہیں۔ اور شیخ علامہ صابونی نے لکھا ہے کہ علم جدید کی روشنی میں ماء الرجل پشت کی ہڈیوں میں اور ماء المرأة سینے کی اوپر والی ہڈیوں میں بنتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ”وقد جاء العلم الحديث بمخترعاته ومكتشفاته ليخبر عن هذه الحقيقة التي حدث عنها القرآن فقد كشف العلم الحديث أن في عظام الظهر يتكوّن ماء الرجل وفي عظام الصدر العلوية يتكوّن ماء المرأة، وعند اللقاء الجنسي يتدفق المني بقوة وشدة ويلتقي مع البويضة الأنثوية ليجتمعا في قرار مكين هو الرحم“. (الإبداع البشري في القرآن العظيم، ص ۴۰۳)

﴿لَا يَزَالُ نَسِئَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ﴾. (التوبة: ۱۱۰) أي: حُرُوكَةُ قُلُوبِهِمْ۔ جو عمارت انھوں نے بنائی ہے وہ ان کے دلوں میں اُس وقت تک برابر شک پیدا کرتی رہے گی جب تک کہ ان کے دل ہی ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہو جاتے۔ یعنی بے چینی بڑھ کر بلڈ پریشر (BLOOD PRESSURE) میں تبدیل ہو جاتی ہے، اور پھر بلڈ پریشر بڑھ کر ہارٹ فیل (HEART FAILURE) یعنی دل کی حرکت کے بند ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔

﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾. (یس: ۴۲) اور ہم نے ان کے لیے کشتی جیسی اور بھی چیزیں پیدا کیں جن پر یہ سواری کرتے ہیں۔ بعض نے اس سے اونٹ مراد لئے ہیں، اور بعض نے سیارات وغیرہ۔

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ﴾. (یس: ۸۰) وہی ہے جس نے تمھارے لیے سبز درخت سے آگ پیدا کر دی ہے، پھر تم ذرا سی دیر میں اُس سے سلگانے کا کام لے لیتے ہو۔

آگ جلانے کے لیے سبز درخت کا متعدد طرح سے استعمال:

سبز درخت متعدد طرح سے آگ جلانے کے کام آتا ہے، مثلاً:

۱۔ سبز درخت فضا میں آکسیجن مہیا کرتے ہیں، جس کے بغیر آگ کا تصور ناممکن ہے۔ اور اس صورت

میں ﴿مِنَ الشَّجَرِ﴾ میں من ابتدائیہ ہوگا۔

۲- درخت سبز پتوں کے ذریعہ سورج کی شعاعوں کو اپنے اندر محفوظ کرتے رہتے ہیں، جس کی وجہ سے اپنی حیات میں کاربن ڈائی آکسائیڈ کا ایک بڑا ذخیرہ اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں جو بعد میں جلانے کے کام آتی ہے۔

۳- جو درخت عرصہ دراز گزرنے کے بعد کسی طوفان وغیرہ کے سبب زمین کے اندر چلے جاتے ہیں وہ موسمی اتار چڑھاؤ اور مختلف عوامل سے مل کر کونکے میں تبدیل ہو جاتے ہیں، جو آگ جلانے کا بہترین ایندھن ہوتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ﴿مِنَ الشَّجَرِ﴾ میں مِّن سببیہ ہوگا۔

انجینئر شفیع حیدر صاحب لکھتے ہیں: ”درختوں کے ان گنت فائدے ہیں۔ ان میں سے نہایت اہم یہ ہے کہ درختوں کا سبز مادہ ”کلوروفل“ درخت کی شاخوں کی رگوں میں خون کا کام دیتا ہے۔ جس طرح ہماری رگ دل اور رگ جان میں لہو کا سیل رواں ہے۔

چنانچہ درختوں کا کام ہے کہ ان کا سبز مادہ ”کلوروفل“ فضا سے کاربن ڈائی آکسائیڈ لے کر فضا میں آکسیجن مہیا کرتا ہے۔ وہی آکسیجن جس کے بغیر آگ کا تصور ناممکن ہے۔ دہکتے شعلے ہوں یا لپکتی آگ ہر جگہ آکسیجن کے بغیر یہ عمل ہونا ناممکن ہے۔

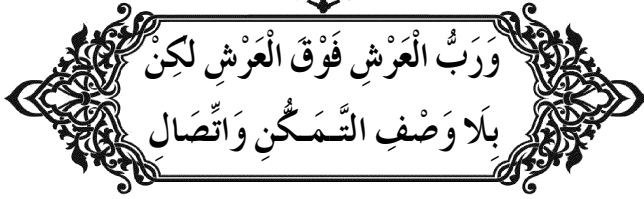
آیت کے معنی سے ایک پہلو یہ بھی نکلتا ہے کہ درخت اپنی حیات میں کاربن کا کثیر ذخیرہ اپنے اندر جذب کرتے ہیں اور پھر یہی کاربن جلانے کے کام آتی ہے۔ درخت کا کام یہیں ختم نہیں ہو جاتا۔ آج سے کئی ملین سال پہلے جو درخت ساحلی اور دلدلی علاقوں میں زیر زمین چلے گئے، وہاں عرصہ دراز کے موسمی اتار چڑھاؤ اور کئی عوامل سے مل کر وہ کونکے میں تبدیل ہو گئے۔ یہی کونکے آج دور حاضر کا مقبول عام ایندھن ہے جو آگ جلانے میں کام آتا ہے۔“ (قرآن، سائنس اور ٹکنالوجی۔ انجینئر شفیع حیدر دانش، ص ۲۴۳)

اس مضمون کو دکتور عبدالرحمن حسن حبیبکہ میدانی نے بھی اپنی تفسیر ”معارج التفکر ودقائق التدبر“ (۲۲۳/۶) میں بہترین انداز میں بیان کیا ہے۔

﴿كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾. (النساء: ۵۶) ڈاکٹر حضرات کہتے ہیں کہ کھال کے جل جانے سے احساس ختم ہو جاتا ہے۔ قرآن کریم نے صدیوں پہلے اس بات کو بیان کر دیا ہے۔

﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾. (الحديد: ۲۵) ایک شخص نے اس آیت کے معانی کے پیش نظر عجیب جملہ کہا کہ اس آیت پر ایمان لانے والے اس میں بیان کردہ لوہے کے منافع اور فوائد سے محروم ہیں۔

﴿وَفَارَ التَّنُورُ﴾. (ہود: ۴۰) کا یہ مطلب ہو سکتا ہے کہ کشتی کا انجن اسٹارٹ ہو گیا، جو تنور کے ساتھ مشابہ ہے، جس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کا پٹرول تھا، انجن تنور کی طرح گرم ہو جاتا ہے اور اگلنے لگتا ہے۔



ترجمہ: عرش کا رب عرش کے اوپر ہے؛ لیکن عرش پر استقرار اور اس کے ساتھ اتصال نہیں۔

مسئلہ استواء علی العرش:

استواء علی العرش کا مسئلہ معرکہ الآراء ہے۔ لفظ فوق وزن شعری کے لیے لائے، ورنہ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طہ: ۵) میں لفظ علی سے فوقیت خود بخود مفہوم ہوتی ہے؛ اس لیے فوق کے ساتھ دفع تو ہم کے لیے ”بلا وصف التمكن واتصال“ کے الفاظ لائے۔ نہ تمکن کی صفت اللہ کی شایان شان ہے اور نہ مخلوق سے اتصال کی صفت۔

عرش کے لغوی معنی ملک، بادشاہت، تخت شاہی اور تخت سلطنت کے ہیں، جہاں سے حکومت کے احکام جاری ہوتے ہیں۔ قرآن کریم میں ہے: ﴿وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (النمل: ۲۳)۔

استوی المملک علی عرشہ: تخت سلطنت پر بیٹھنا، باگ ڈور سنبھالنا۔

عرش کے اصطلاحی معنی ہیں: جسم مستدیر مثل القبة يحتوي علی العالم ینزل منه التدبیرات، أو جسم محیط بالعالم۔ (راجع: التعریفات۔ وروح المعانی ۲۲۲/۱۶)

رب العرش میں اضافت تشریفیہ ہے، جیسے بیت اللہ، ناقة اللہ۔ بیت کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی شرافت اور عظمت کے اظہار کے لیے ہے۔ (ضوء المعالی، ص ۸۰)

عرش اللہ تعالیٰ کے لیے ہے؛ لیکن اللہ تعالیٰ اس پر متمکن نہیں۔

استواء علی العرش سے متعلق متعدد مذاہب:

(۱) معتزلہ صفات کا انکار کرتے ہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۱۹۵) تفصیل پیچھے گزر چکی ہے کہ ان کے نزدیک صفات کے ازل میں ماننے سے تعدّد قدماً لازم آتا ہے۔ اور ان کے ان شبہات کا جواب بھی وہاں ذکر کیا جا چکا ہے۔

(۲) کرامیہ اللہ تعالیٰ کے لیے علوم کا ثبوت کرتے ہیں۔

(۳) حشویہ اور مجسمہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر متمکن ہیں، یعنی بیٹھے ہیں۔ یہ بات عقلاً اور نقلاً دونوں

اعتبار سے غلط ہے۔

عقلاً تو اس لیے ناممکن ہے کہ اگر عرش پر متمکن مان لیا جائے، تو یا عرش کے برابر ہوں گے، تو تقسیم لازم آئی کہ عرش منقسم ہے تو جو عرش پر ہے ہو وہ بھی منقسم ہوا، اور عرش سے بڑے ہوں تو بھی منقسم، اور چھوٹے ہوں تو بھی غلط کہ عرش بڑا ہوا اور نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ اس سے چھوٹے ہوں۔

اور نقلاً اس لیے صحیح نہیں کہ حدیث میں آیا ہے: ”كَانَ اللَّهُ، وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۱۹۱) اللہ تعالیٰ ازل میں تھے اور اللہ کے علاوہ کوئی اور شے نہیں تھی، تو عرش بھی نہیں تھا۔ معلوم ہوا کہ عرش مخلوق ہے، جس طرح عرش کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ اس سے مستغنی تھا، اسی طرح اس کی تخلیق کے بعد بھی اس سے مستغنی ہے۔

اور اگر کبھی بالفرض والحال متمکن علی العرش مان لیا جائے، تو سوال ہوگا کہ قادر علی الانتقال ہیں یا نہیں؟ اگر نہیں، تو مربوط اور بندھے ہوئے ہو گئے، اور اگر قادر علی الانتقال ہیں، تو حرکت والی صفت لاحق ہوئی؛ جبکہ وہ حرکت اور سکون دونوں سے منزہ ہیں؛ کیونکہ حرکت اور سکون دونوں اجسام کی صفات ہیں، اور اگر متمکن ہوں اور فوق ہوں، تو چونکہ عالم مستدیر ہے، تو بعض کے لیے اوپر اور بعض کے لیے نیچے ہوں گے، جو اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ تو أحد ہیں جو واحد کا مبالغہ ہے، اس میں کسی قسم کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ اس کی شان تو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾۔ (الشوری: ۱۱) اور ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾۔ (الإخلاص: ۳) ہے۔ اور ﴿يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾۔ (الحاقة: ۱۷) سے اللہ تعالیٰ کا محمول ہونا بھی لازم آئے گا۔ اسی طرح ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾۔ (الرعد: ۲) سے اللہ کا رافع ہونا معلوم ہوتا ہے، اگر اللہ تعالیٰ کو متمکن علی العرش مانا جائے، تو مرفوع بھی ہو جائیں گے؛ اس لیے مجسمہ کا اللہ تعالیٰ کو کسی مکان میں متمکن ماننا قطعاً غلط ہے۔ (راجع: أساس التقدیس، ص ۱۹۸۔ وروح المعانی ۱۶/۲۲۷۔ ومفاتیح الغیب، یونس: ۳) بعض حنابلہ تفویض کرتے کرتے مشبہ کے قریب پہنچ جاتے ہیں۔

ابن قیمؒ کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے زلفیں رکھنے کی وجہ:

علامہ ابن قیمؒ نے زاد المعاد (۱/۱۳۰) میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زلفیں رکھی تھیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو مس کیا تھا۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”وَكَانَ شَيْخُنَا أَبُو الْعَبَّاسِ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي الْجَنَّةِ يَذْكُرُ فِي سَبَبِ الدُّوَابَةِ شَيْئًا بَدِيعًا، وَهُوَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا اتَّخَذَهَا صَبِيحَةَ الْمَنَامِ الَّذِي رَأَاهُ فِي الْمَدِينَةِ

”لما رأى رب العزة تبارك وتعالى، فقال: يا محمد! فيم يختصم المأ الأعلى؟ قلت: لا أدري، فوضع يده بين كتفَيَّ فعلمتُ ما بين السماء والأرض“. الحديث. وهو في الترمذي وسئل عنه البخاري فقال: صحيح. فمن تلك الحال أرخى الدُّوَابَّةَ بين كتفَيَّ، وهذا من العلم الذي تنكره ألسنة الجهال وقلوبهم، ولم أر هذه الفائدة في إثبات الدُّوَابَّةِ لغيره“. (زاد المعاد ۱/۱۳۰)

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک مقام محمود کی تفسیر:

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ نے مقام محمود کی تفسیر میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ بٹھائیں گے۔ (الفتاویٰ الكبرى ۶/۱۰۴۔ مجموع الفتاویٰ ۴/۳۷۴۔ بیان تلبیس الجہمیة ۶/۲۱۶۔ وبدائع الفوائد ۴/۴۰۔ واجتماع الجيوش الإسلامية ۲/۱۹۴)

علامہ کوثریؒ ”السيف الصقيل“ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: ”قال أبو حيان الأندلسي الحافظ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة: ۲۵۵): وقد قرأت في كتاب لأحمد بن تيمية هذا الذي عاصرناه وهو بخطه سماه كتاب العرش ”إن الله يجلس على الكرسي، وقد أخلى مكاناً يقعد معه فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم“. تحليل عليه محمد بن عبد الحق، وكان من تحيله أنه أظهر أنه داعية له حتى أخذ منه الكتاب وقرأنا ذلك فيه. كما ترى في النسخ المخطوطة من تفسير أبي حيان، وليست هذه الجملة بموجودة في تفسير البحر المطبوع. وقد أخبرني مصحح طبعه بمطبعة السعادة أنه استفظعها جداً وأكبر أن ينسب مثلها إلى مسلم فحذفها عند الطبع، لئلا يستغلها أعداء الدين، ورجاني أن أسجل ذلك هنا استدراكاً لما كان منه، ونصيحةً للمسلمين“. (حاشية السيف الصقيل، ص ۹۶)

سعودیہ کے سابق مفتی محمد بن ابراہیم آل الشیخؒ مقام محمود کے بارے میں لکھتے ہیں: ”قیل: الشفاعة العظمی، وقیل: إجلاسه على العرش كما هو المشهور من قول أهل السنة، والظاهر أنه لا منافاة بين القولين، فيمكن الجمع بينهما: بأن كليهما من ذلك (أي: المقام المحمود) والإقعاد أبلغ“. (إثبات الحد، حاشية ص ۱۹۴)

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب ”بیان تلبیس الجہمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة“ (۲۴۳/۳) میں لکھا ہے: ”لو شاء الله لاستقر على ظهر بعوضة“. (وانظر: حاشية السيف الصقيل، ص ۱۳۲)

ابن تیمیہؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”والباري سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقية، ليست فوقية الرتبة“. (بیان تلبیس الجہمیة ۱/۳۹۰)

اور اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: ”وہو سبحانہ فوق سماواتہ علی عرشہ بائن من خلقہ، ومع هذا فهو معهم أين ما كانوا“۔ (مجموع الفتاویٰ ۳/۳۹۳)

اور دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”والقول الثالث وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها أنه لا يزال فوق العرش، ولا يخلو العرش منه مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، ولا يكون العرش فوقه“۔ (مجموع الفتاویٰ ۳/۳۷۴)

ابن تیمیہؒ کے نزدیک عرش اللہ تعالیٰ کا مکان ہے:

ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک عرش اللہ تعالیٰ کا مکان ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”الوجه الرابع أنه إذا كان قد خلق العرش قبل أن يخلق السموات والأرض وكان ذلك مناسباً في العقل لأن يكون العرش مكاناً له، والسموات مكان عبيده“۔ (بیان تلبیس الجہمیۃ ۳/۲۸۵)

نیز ابن تیمیہؒ کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”إذا تبين ذلك فقد حدث العلماء المرضيون وأوليأؤه المقبولون أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلسه ربُّه على العرش معه“۔ (مجموع الفتاویٰ ۴/۳۷۴)

اور علامہ ابن قیم نے بدائع الفوائد میں اقعاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی العرش کے قول کو متعدد علما کی طرف منسوب کیا ہے، اور دارقطنی کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ اشعار نقل کیے ہیں:

حديث الشفاعة عن أحمد ❀ إلى أحمد المصطفى مسنده
وجاء حديث بإقعاده ❀ على العرش أيضاً فلا نجحده
امروا الحديث على وجهه ❀ ولا تدخلوا فيه ما يفسده
ولا تنكروا أنه قاعد ❀ ولا تنكروا أنه يقعه

(بدائع الفوائد ۴/۴۰)

سلفی حضرات کے نزدیک استواء علی العرش کا مطلب:

سلفیوں اور غیر مقلدین کا عقیدہ یہ ہے کہ آسمانوں کو درست کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی ذات سمیت عرش کے اوپر ہوئے؛ بلکہ بہت سے سلفیوں کے نزدیک اس پر بیٹھ گئے اور ان کے پاؤں کرسی پر ہیں۔ (صفات متشابہات

اور سلفی عقائد، ص ۱۰۹)

چنانچہ شیخ عثیمین لکھتے ہیں: ”إن أهل السنة استدلوا على علو الله تعالى علواً ذاتياً بالكتاب

والسنة والإجماع والعقل والفطرة“۔ (شرح العقيدة الواسطية ۱/۳۸۸)

علو ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر ہیں؛ لیکن شیخ عثیمین کا یہ مغالطہ ہے؛ کیونکہ ابن جوزی حنبلیؒ فرماتے ہیں کہ: متاخرین حنابلہ میں سے کچھ لوگوں نے محسوسات پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ عرش پر مستوی ہوئے۔ ذات کے لفظ کا اضافہ کسی حدیث میں نہیں ہے۔ کہنے والوں نے محسوسات پر قیاس کر کے ایسا سمجھا؛ کیونکہ کسی شے پر کوئی مستوی ہو تو وہ اس کی ذات ہوتی ہے۔ ابن حامد کہتے ہیں کہ: استواء، مماسات یعنی ایک دوسرے کو چھونے کو کہتے ہیں اور استواء ذات باری تعالیٰ کی صفت ہے اور اس سے مراد بیٹھنا ہے۔ اور ہمارے بعض حضرات کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بیٹھنے کی وجہ سے عرش بھرا نہیں ہے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو بھی اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے۔ اور ابن حامد یہ بھی کہتے ہیں کہ نزول کے معنی انتقال کے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”وقد حمل قوم من المتأخرين هذه الصفة على مقتضى الحس فقالوا: استوى على العرش بذاته. وهذه زيادة لم ينقلوها، إنما فهموها من إحساساتهم، وهو أن المستوي على الشيء إنما يستوي عليه ذاته. قال ابن حامد: الاستواء مماسة وصفة عرشه ما ملأه، وأنه يُقعد نبيّه معه على العرش. وقال: والنزول انتقال.

وعلى ما حكى تكون ذاته أصغر من العرش، فالعجب من قول هذا ما نحن مجسمة“۔ (دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي، ۲۴۰)

یہی وجہ ہے علامہ ذہبیؒ جو ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے شاگرد بھی رہے ہیں یحییٰ بن عمار کا قول: ”بل نقول هو بذاته على العرش، وعلمه محيط بكل شيء“ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”قولك ”بذاته“ من كيسك“۔ یعنی بذاتہ کا لفظ یحییٰ بن عمار نے اپنی عقل یا اپنے تھیلے سے نکالا ہے۔

اور اسماعیل بن محمد تمیمی کے حالات میں لکھتے ہیں: ”قلت: الصحيح الكف عن إطلاق ذلك إذ لم يأت فيه نص، ولو فرضنا أن المعنى صحيح فليس لنا أن نتفوه بشيء لم يأذن به الله خوفاً من أن يدخل القلب شيء من البدعة“۔ (سير أعلام النبلاء ۲۰/۹۶)

سلفی حضرات کے یہاں استواء بمعنی جلوس ہے:

شیخ عثیمین استواء علی العرش کو جلوس علی العرش کے معنی میں لیتے ہوئے فرماتے ہیں: ”الاستواء على الشيء في اللغة العربية يأتي بمعنى الاستقرار والجلوس... فإن ثبت عن السلف أنهم فسروا

ذلك بالجلوس فهم أعلم منا بهذا“۔ (اثبات الحد لله عز وجل، ص ۸۱)

علامہ ابن قیمؒ بھی اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کے قائل ہیں، چنانچہ وہ خارجہ بن مصعبؒ سے نقل کرتے ہیں: ”وہل يكون الاستواء إلا الجلوس“۔ (الصواعق المرسله في الرد على الجهمية ۱۳۰۳/۴)

دوسری جگہ ابن قیمؒ لکھتے ہیں: ”إن الجهمية لما قالوا: إن الاستواء مجاز، صرح أهل السنة بأنه مستو بذاته على العرش“۔ (مختصر الصواعق المرسله، ص ۳۷۷)

شیخ شمیمین کے استاذ شیخ عبدالرحمن سعدیؒ لکھتے ہیں: ”فثبت أنه استوى على عرشه استواءً يليق بجلاله، سواء فُسر ذلك بالارتفاع، أو بعلوه على عرشه، أو بالاستقرار، أو الجلوس“۔ (الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية، ص ۱۴۶۔ وانظر: إثبات الحد لله عز وجل، ص ۶۱)

اور محمود دشتی تو اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ اہل السنۃ والجماعۃ کی اکثریت کا یہی قول ہے، چنانچہ لکھتے ہیں: ”صرح كثير من أهل السنة والجماعة بإطلاق لفظ الجلوس والقعود لله تعالى“۔ (إثبات الحد لله عز وجل، لمحمود بن أبي القاسم الدشتي، ص ۶۴)

محمود دشتی اپنی کتاب ”اثبات الحد“ میں حضرت عمرؓ سے ایک حدیث نقل کی ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کے بعد چار انگل کی جگہ بھی نہیں بچتی ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”عن عمر قال: أتت امرأة النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة. فعظم الرب، وقال: إن كرسية فوق السموات والأرض، وإنه يقعد عليه فما يفضل منه مقدار أربع أصابع - ثم قال بأصابعه يجمعها - وإن له أطيلاً كأطيال الرجل الجديد إذا ركب“۔ (إثبات الحد لله عز وجل، ص ۱۴۹)

یعنی اللہ تعالیٰ کی کرسی آسمان وزمین کے اوپر ہے اور اللہ تعالیٰ اس پر بیٹھتے ہیں تو چار انگل کی بھی جگہ نہیں بچتی۔ اور بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ عرش پر جو جگہ بچتی ہے وہ صرف چار انگل کے برابر ہوتی ہے۔ حضرت عمرؓ کی اس حدیث کو ابن الجوزیؒ ”العلل المتناہية“ (۵/۱) میں نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإسناده مضطرب جداً“۔

اس روایت سے ایک بات تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی کرسی پر بیٹھتے ہیں؛ جبکہ شیخ خلیل ہر اس لکھتے ہیں کہ: ”والصحيح في الكرسي أنه غير العرش، وأنه موضع القدمين“۔ (شرح العقيدة الواسطية للهراس، ص ۸۶)

اور اگر یہاں کرسی سے عرش مراد ہو، تو دوسری طرف سلفی حضرات اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ عرش پر بٹھائیں گے، جب عرش پر چار انگل کی بھی جگہ نہیں بچتی تو پھر رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہاں بیٹھیں گے؟! اور اگر حضرت عمرؓ کی روایت کا یہ معنی ہو کہ اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کے بعد صرف چار انگلی کی جگہ بچتی ہے تو بھی ظاہر ہے کہ کوئی انسان چار انگلی کی جگہ میں نہیں سما سکتا! سلفی حضرات اللہ تعالیٰ کے جلوس علی العرش کے ساتھ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے بوجھ سے

عرش چرچر کرتا ہے، جیسا کہ حضرت عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ نیز ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ نے حضرت کعب الاحبارؒ کی ایک روایت نقل کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بوجھ سے عرش چرچر کرتا ہے اور اس روایت کی تصحیح کرتے ہوئے اس کو ظاہر پر محمول کیا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”قول كعب الأحمبار: روى أبو الشيخ الأصبهاني في كتاب ”العظمة“ عنه بإسناد صحيح... ثم رفع العرش فاستوى عليه، فما في السماوات سماء إلا لها أطيط كأطيط الرحل في أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهن“.

(اجتماع الجيوش الإسلامية ۲/ ۲۶۰. بيان تلييس الجهمية ۳/ ۲۶۸)

ابن تیمیہؒ قاضی ابویعلیٰ سے نقل کرتے ہیں کہ اس خبر کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کرنا محال نہیں، یعنی یہ کہ عرش پر بوجھ رحمن کی ذات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”اعلم أنه غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره أن ثقله يحصل بذات الرحمن إذ ليس في ذلك مما يحيل صفاته“۔ (بیان تلییس

الجهمية ۳/ ۲۷۲. وانظر: ص ۲۶۸)

نیز کرسی کے بارے میں سلفی حضرات کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے قدموں کی جگہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی کرسی عرش کے مقابلے میں ہے؛ چنانچہ شیخ خلیل ہر اس لکھتے ہیں: ”وَالصَّحِيحُ فِي الْكُرْسِيِّ أَنَّهُ غَيْرُ الْعَرْشِ، وَأَنَّهُ مَوْضِعُ الْقَدَمَيْنِ، وَأَنَّهُ فِي الْعَرْشِ كَحَلْقَةِ مُلْقَاةٍ فِي فَلَاةٍ“۔ (شرح العقيدة الواسطية للهراس، ص ۸۶)

منتخب احادیث میں باب العلم، صفحہ ۳۰۶ پر اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے سے متعلق ایک حدیث نقل کی گئی ہے، جس کا ایک راوی العلاء بن مسلمہ واضح الحدیث ہے۔ روایت ملاحظہ فرمائیں:

حدثنا أحمد بن زهير التستري، ثنا العلاء بن مسلمة، ثنا إبراهيم الطالقاني، ثنا ابن المبارك، عن سفيان بن حرب، عن ثعلبة بن الحكم، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يقول الله للعلماء يوم القيامة، إذا قعد على كرسيه لقضاء عباده: إني لم أجعل علمي وحكمي فيكم، إلا وأنا أريد أن أغفر لكم، على ما كان فيكم، ولا أبالي“۔ (المعجم الكبير للطبراني ۲/ ۸۴/ ۱۳۸۱)

اس حدیث کے رجال کو پیشی اور منذری نے ثقہ کہا ہے۔ (مجمع الزوائد ۱/ ۱۲۶. الترغيب والترهيب ۱/ ۵۷) جبکہ اس کا ایک راوی العلاء بن مسلمہ واضح الحدیث ہے؛ چنانچہ ابن طاہرؒ فرماتے ہیں: كان يضع الحديث. ابن

حبانؒ فرماتے ہیں: بیرونی موضوعات۔ ازدیؒ فرماتے ہیں: لا تحل الروایة عنه۔ اور ذہبیؒ فرماتے ہیں:

متهم بوضع الحديث. (دیکھئے: المجروحین ۲/ ۱۸۵۔ المغنی فی الضعفاء ۲/ ۴۴۰۔ میزان الاعتدال ۱۰۵/ ۱)۔

نیز یہ الفاظ ”إذا قعد علی کرسیہ“ صرف العللاء بن مسلمہ کی روایت میں ہیں، جسے طبرانی نے المعجم الکبیر میں ذکر کیا ہے۔

ان الفاظ کے بغیر اس روایت کو امام بیہقی نے المدخل إلى السنن الكبرى (رقم: ۵۷۰) میں اور طبرانی نے المعجم الصغير (رقم: ۵۹۱) میں حضرت ابو موسیٰ اشعرؒ سے روایت کیا ہے۔ اور ابن عدیؒ نے الکامل (۱۶۲/۵) میں حضرت ابو امامہ باہلیؒ یا واثلہ بن الاسقعؒ سے (شک کے ساتھ) روایت کیا ہے۔ اور عقیلیؒ نے الضعفاء الکبیر (۳۷۱/۳) میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا ہے۔ ان تمام احادیث میں مذکورہ الفاظ ”إذا قعد علی کرسیہ“ نہیں ہیں؛ اگرچہ یہ روایات بھی ضعف سے خالی نہیں؛ بیہقی کی روایت میں احمد بن محمد بن الازہر، طبرانی کی روایت میں موسیٰ بن عبیدہ، ابن عدی کی روایت میں عثمان بن عبد الرحمن، اور عقیلی کی روایت میں مجالد بن سعید ضعیف راوی ہیں۔

عبدالہادی حنبلیؒ جو ابن تیمیہؒ کے خاص شاگرد ہیں ”الصارم المنکي في الرد على السبكي“ (ص ۲۱۹) میں لکھتے ہیں کہ: ”قدماتہٗ حنابلہ میں اختلاف تھا کہ رات کے آخری حصہ میں جب اللہ تعالیٰ نزول فرماتے ہیں جیسا کہ حدیث میں آتا ہے، تو کیا عرش خالی ہو جاتا ہے، یا نہیں؟ بعض خالی نہیں مانتے ہیں اور بعض دوسرے کہتے ہیں کہ: ہاں خالی ہو جاتا ہے۔“ تو کیا کبھی عرش اوپر ہوگا اور نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ اس کے نیچے ہوں گے!! معلوم ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ یہ حضرات تجسیم کی طرف چلے جاتے ہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ عرش چھت اور سقف کی طرح نہیں؛ بلکہ تخت کی طرح ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے اوپر ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”الوجه الخامس: أن العرش في اللغة السرير بالنسبة إلى ما فوقه، وكالسقف بالنسبة إلى ما تحته، فإذا كان القرآن قد جعل لله عرشاً، وليس هو بالنسبة إليه كالسقف، علم أنه بالنسبة إليه كالسرير بالنسبة إلى غيره، وذلك يقتضي أنه فوق العرش.“ (بیان تلبیس الجہمیۃ ۳/ ۲۷۸)

علامہ ابن تیمیہؒ نے ایک رسالہ لکھا ہے، جس کا نام ”حدیث النزول“ ہے، کہ اللہ تعالیٰ سمائے دنیا پر نزول فرماتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ ”لیس نزوله كنزول الأجسام“۔ ایک طرف تو یہ لکھتے ہیں اور دوسری طرف یہ کہ عرش پردائیں جانب جگہ خالی ہے۔ کبھی کہتے ہیں کہ عالم قدیم بالنعوع ہے اور عالم کے لیے ابتدا نہیں، ہمیشہ عالم کا کوئی نہ کوئی حصہ موجود رہا ہے، اور کبھی دوسری جانب یہ بھی لکھتے ہیں کہ پہلے پانی کو پیدا کیا یا پہلے قلم کو پیدا کیا!!

ابن تیمیہؒ کا منبر کی سیڑھی سے اتر کر حدیث نزول کی تشریح پر ابن بطوطہ کا چشم دید واقعہ:

ابن بطوطہؒ لکھتے ہیں کہ: جب میں شام پہنچا تو جامع اموی کے منبر پر علامہ ابن تیمیہؒ خطبہ دے رہے تھے اور اللہ تعالیٰ کے آسمان دنیا پر نزول کے مسئلے کو بیان فرماتے ہوئے منبر کی ایک سیڑھی سے اتر کر فرمایا: اللہ تعالیٰ آسمان دنیا پر اس طرح اترتے ہیں، جس طرح میں اتر ا۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”فحضرتہ یوم الجمعة، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم. فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر.“ (رحلہ ابن بطوطہ ص ۱۱۱-۱۱۲)

سلفی حضرات اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جس تاریخ کو ابن بطوطہؒ شام پہنچے تو ان دنوں ابن تیمیہ جیل میں تھے، تو خطبہ کس طرح دیا؟ جو حضرات اس واقعہ کو درست تسلیم کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ دوران سفر ان کو چوروں نے لوٹ لیا، اور وہ کاغذات بھی چوری کے سامان میں چلے گئے جس میں واقعات سفر اور تاریخ وغیرہ کا اندراج تھا۔ ابن بطوطہ انتیس سال سفر میں رہے، پھر دو سال بعد تمام واقعات اپنے حافظہ سے لکھوائے۔ اتنی مدت کے بعد صد ہا بلدا و امصار، صد ہا افراد، صد ہا واقعات اور ان کے ناموں ہی کا یاد رکھنا بڑا کمال ہے؛ چہ جائے کہ روز و ماہ و سال کو یاد رکھا جائے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کتاب پڑھنا تو یاد ہوتا ہے، مگر تاریخ یاد نہیں رہتی۔ نیز جو بات ابن بطوطہ نے کہی ہے وہی بات قاضی ابو عبد اللہؒ بھی لکھتے ہیں۔ عبدالحی کتائی فرماتے ہیں: ”وقال القاضي أبو عبد الله المقري الكبير في رحلته ”نظم اللآلي في سلوك الأُمالي“ حين تعرض لشيخه ابني الإمام التلمساني ورحلتهما: ناظرا تقي الدين ابن تيمية وظهرأ عليه، وكان ذلك من أسباب محنته، وكانت له مقالات شنيعة من إمرار حديث النزول على ظاهره، وقوله فيه ”كنزولي هذا“ وقوله فيمن سافر لا ينوي إلا زيارة القبر الكريم لا يقصر لحديث لا تشد الرحال“.

(فہرس الفہارس ۱/۲۷۷. وانظر: الدرر الكامنة ۱/۱۴۴)

ابن بطوطہ مشہور سیاح گزرے ہیں، ان کا سفر نامہ ”تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار“ مشہور اور معروف کتاب ہے۔ اس کا ترجمہ اکثر زبانوں میں ہو چکا ہے۔ وہ اس میں لکھتے ہیں کہ جمعہ کے دن علامہ ابن تیمیہ دمشق کی جامع مسجد میں منبر پر مجلس وعظ میں بیان کر رہے تھے، انھوں نے کہا: اللہ تعالیٰ میرے اترنے کی طرح آسمان دنیا کی طرف اترتے ہیں اور منبر کے زینے سے اترے۔ اس وقت مالکی فقیہ ابن الزہراء نے اعتراض کیا اور عوام نے علامہ ابن تیمیہ کی ہاتھوں اور جوتوں سے پٹائی کی اور ان کے سر سے عمامہ گر گیا۔ وہ گرفتار ہوئے اور عز الدین بن مسلم قاضی کے گھر لے جائے گئے، قاضی صاحب نے ان کو جیل میں

ڈالا، پھر ملک الامراء تک بات پہنچائی گئی اس نے الملک الناصر کو صورت حال لکھی۔ بادشاہ نے ان کو جیل میں رکھنے کا حکم صادر کیا۔ (رحلۃ ابن بطوطہ ص ۱۱۱-۱۱۲)

اس واقعہ پر شیخ محمد ہجرت بیطار دمشق نے اپنی کتاب ”حیۃ شیخ الإسلام ابن تیمیہ“ (ص ۴۳-۴۴، ط: المکتب الإسلامی، بیروت) میں تین اشکالات کئے ہیں:

۱- پہلا اعتراض یہ ہے کہ ابن بطوطہ دمشق میں ۹ رمضان کو پہنچے جبکہ ابن تیمیہ اس سے پہلے شعبان میں جیل بھیج دئے گئے تھے۔

علماء اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ چونکہ شیخ شرف الدین ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الطنجی المعروف بابن بطوطہ کو بحری ڈاکوؤں نے لوٹا تھا اور ان کی تمام تاریخی یادداشتیں ضائع ہو گئی تھیں۔ ابن بطوطہ ۲۹ سال سفر میں رہے اس کے دو سال کے بعد گزشتہ واقعات یاد سے لکھوائے، اس لیے تاریخوں کے بیان میں تو غلطیاں ہوئیں، نیز بعض جزئیات میں خطا ہوئی، لیکن واقعات صحیح ہیں۔ مثلاً: میں کہوں کہ ۱۹۷۰ء میں بندہ عاجز نے دورہ حدیث شروع کیا۔ یہ موٹا واقعہ تو صحیح ہے، ہاں کس تاریخ کو شروع ہوا اور کس تاریخ کو ختم ہوا اس میں غلطی ہو سکتی ہے۔ علامہ ابن تیمیہ سے ابن بطوطہ کی ملاقات کا سال ۷۲۶ھ ہے سن صحیح ہے اور مہینہ کی تعیین میں غلطی ہوئی۔

اسراء کے واقعہ کو دیکھیں، کوئی مسلمان اس واقعہ کی صحت سے انکار نہیں کر سکتا، قرآن مجید میں اس کا بیان آیا ہے، باوجود اس کے دن، مہینہ اور سال کے متعلق محققین کا اختلاف ہے۔ صرف مہینے کے متعلق پانچ اقوال ہیں۔ اسی طرح دن اور سال کی تعیین میں بھی متعدد اقوال ہیں۔

جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ و تابعین کے واقعات میں اس طرح کا اختلاف بہ کثرت موجود ہے۔ ایسی صورت میں علماء کا یہی مسلک رہا ہے کہ روز و ماہ و سال پر قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا، لیکن واقعہ کی صحت میں شک نہیں کیا جاتا۔

۲- دوسرا اشکال یہ کیا ہے کہ ابن تیمیہ منبر پر وعظ نہیں کہتے تھے؛ بلکہ کرسی پر وعظ فرماتے تھے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جامع مسجد اموی بہت بڑی؛ بلکہ اس زمانے میں شاید سب سے بڑی مسجد تھی، اس میں کرسیاں اور منبر پڑے رہتے تھے تو کبھی کرسی اور کبھی منبر پر علامہ صاحب کا وعظ ہوتا تھا۔

شیخ ابوالفتح البیونینی (م: ۷۲۶) لکھتے ہیں: ”وفي يوم الجمعة عاشر صفر جلس الشيخ تقي الدين أحمد بن تيمية على المنبر برواق الحنابلة بجامع دمشق مكان والده يفسر القرآن الكريم وغير ذلك“۔ (ذیل مرآة الزمان ۲۰۳/۴، لأبي الفتح موسى بن محمد البیونینی)

حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: ”ثم جلس الشيخ تقي الدين المذكور (أي: ابن تيمية) أيضًا يوم الجمعة عاشر صفر بالجامع الأموي بعد صلاة الجمعة على منبر قد هيئ له لتفسير القرآن

العزیز۔ (البداية والنهاية ۳۵۵/۱۳)

ابن عبد الہادی دمشقی لکھتے ہیں: ”ویتکلم فی الجوامع علی المنابر بتفسیر القرآن وغیرہ من بعد صلاة الجمعة إلى العصر“۔ (العقود الدرية، ص ۲۸۳)

حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”وكان يتكلم على المنبر“۔ (الدرر الكامنة ۱/۱۷۹) وہ منبر سے وعظ کیا کرتے تھے۔

۳- نیز شیخ بیطار نے یہ اشکال بھی کیا ہے کہ ابن بطوطہ نے جامع اموی میں حضرت زکریا علیہ السلام کی قبر کا ذکر کیا ہے؛ حالانکہ وہاں حضرت یحییٰ علیہ السلام کی قبر ہے۔

یہ بھی ایک معمولی خطا ہے۔ ہمارے دوست مولانا رشید احمد صاحب استاذ حدیث دارالعلوم اکوڑہ خٹک نے ”دفاع درس نظامی“ میں ابن بطوطہ پر شیخ بیطار کے اشکالات اور جوابات کو از صفحہ ۳۹۵ تا ۴۰۹ تفصیلاً لکھا ہے۔ اس کے علاوہ اردو کی دیگر کتابوں میں بھی اس واقعہ پر تبصرہ ہے۔ نیز مصنفین سے بعض غلطیاں صادر ہو جاتی ہیں، خود علامہ ابن تیمیہ سے اس قسم کی غلطیاں ہوئی ہیں، جن کو مولانا ابوبکر غازی پوری نے اپنے رسالہ ”هل الشيخ ابن تيمية من أهل السنة والجماعة“ کے آخر میں صفحہ ۶۰ سے ۶۶ تک ذکر فرمائی ہیں۔ ہم تطویل سے بچنے کے لیے ان کو نقل نہیں کرتے۔

سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے مستقر علی العرش ہونے پر حدیث جاریہ سے استدلال:

سلفی حضرات اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستقر ہونے پر حدیث جاریہ سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں یہ آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوال کرنے پر باندی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں (آسمان پر) ہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات آسمانوں پر یعنی عرش پر ہے۔

لیکن یہ استدلال متعدد وجوہ سے صحیح نہیں:

۱- اس حدیث میں ذات کی قید مذکور نہیں۔

۲- قرآن پاک میں ہے: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمُوتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾۔ (الأنعام: ۳) دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾۔ (الزخرف: ۸۴) تو کیا اللہ تعالیٰ کی ذات متعدد ہے کہ ایک آسمان پر ہے اور ایک زمین پر ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ مراد اللہ تعالیٰ کی تجلی ہے۔

۳- سلفی حضرات کے عقیدے کے لحاظ سے بھی یہ استدلال صحیح نہیں ہو سکتا؛ کیونکہ باندی نے تو فی السماء کہا؛ حالانکہ سلفی حضرات تو اللہ تعالیٰ کے عرش پر مستقر ہونے کے قائل ہیں۔

۴- یہ حدیث ”أین اللہ“ کے جواب میں ”فی السماء“، یا ”من فی السماء“ کے جواب میں لفظ ”اللہ“ کے ساتھ شاذ ہے، صحیح الفاظ یہ ہیں: أتشهدین أن لا إله إلا الله؟. ستاف نے اس حدیث کی تحقیق میں ایک رسالہ تصنیف فرمایا ہے، جس کا خلاصہ پیش خدمت ہے (ہم عرض کر چکے ہیں کہ ستاف کی کتابوں کے سب مسائل سے ہم متفق نہیں):

حدیث جاریہ کی تحقیق:

لقد جاءت رواية ”أین اللہ“ التي رواها عطاء بن يسار هذه بلفظ آخر من طريق سعيد بن زيد عن توبة العبوري عن عطاء بن يسار قال: حدثني صاحب الجارية... وأوردها الذهبي في كتاب العلو (ص ۳) وذكر سندها الحافظ المزي في تحفة الأشراف (۸/ ۲۷)، وهي بلفظ: ”فمد النبي يده إليها مستفهماً من في السماء؟ قالت: الله...“. فالآن ثبت أن رواية ”أین اللہ“ إسنادها حسن. ورواية ”من في السماء...“ حسنة الإسناد أيضاً.

وهذا مما يقرر ويقضي باضطراب متن حديث معاوية بن الحكم السلمي من طريق عطاء بن يسار عنه، وعدم ثبوت لفظة ”أین اللہ“ فيه، مع التنبيه هنا إلى أن هناك اضطراباً آخر مع باقي الروايات أكبر وأعظم من هذا الاضطراب الذي بيناه الآن.

وقد روى حديث الجارية عطاءً وهو الذي روي عنه حديث معاوية بن الحكم السلمي بلفظ ”أین اللہ“ أيضاً بسند صحيح أصح من السند الذي وردت فيه لفظة ”أین اللہ“ بلفظ أتشهدین أن لا إله إلا الله... وذلك في مصنف الحافظ عبد الرزاق (۹/ ۱۷۵)... ورواية عطاء هذه الصحيحة بلفظ ”أتشهدین...“ تؤكد اضطراب حديث الجارية من جهة، بل تؤكد بطلان الرواية التي فيها لفظ ”أین اللہ“ وشذوذها، وترجيح رواية ”أتشهدین أن لا إله إلا الله...“ من جهة أخرى...

روى الحافظ عبد الرزاق عن ابن جريح قال أخبرني عطاء... فسألها النبي صلى الله عليه وسلم ”أتشهدین أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم...“ وهذا سند صحيح عال إلى عطاء راوي الحديث عن معاوية بن الحكم...

وجاءت رواية ”أتشهدین...“ من طريق آخر صحيح أيضاً. روى مالك في الموطأ (ص ۷۷۷) بسند عال جداً عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: أن رجلاً من الأنصار جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بجارية له سوداء... فقال لها رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم: ”أتشهدین أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم...“ ورواه الإمام عبد الرزاق في المصنف (۱۷۵/۹) قال: أخبرنا معمر عن الزهري عن عبيد الله عن رجل من الأنصار به، ومن طريقه رواه الإمام أحمد في المسند (۴۵۱/۳-۴۵۲) كما رواه غيرهم أيضاً. أما عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، فهو أحد الفقهاء السبعة المشهورين من رجال الستة أيضاً إمام ثقة، قال الحافظ في التقريب عنه: ”ثقة فقيه ثبت“ ولا يعرف بتدليس، وعننته محمولة على السماع. وقد قال: ”عن رجل من الأنصار“.

قال ابن كثير في تفسيره (۵۴۷/۱): ”إسناده صحيح وجهالة الصحابي لا تضره“. وقال ابن عبد البر في التمهيد (۱۱۴/۹): ”ظاهره الإرسال، لكنه محمول على الاتصال للقاء عبيد الله جماعة من الصحابة“. وقال الهيثمي في المجمع (۲۳/۱): ”رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح“.

قلت: وللفظ ”أتشهدین“ شواهد عديدة، منها:

- ۱- ما رواه الدارمي في السنن (۱۸۷/۲)... عن الشريد قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت... فقال: ”أتشهدین أن لا إله إلا الله؟“ قالت: نعم، قال: ”أعتقها فإنها مؤمنة“.
- ۲- ما رواه البزار (كشف الأستار ۱/۱۴) والطبراني (۲۷/۱۲) في الكبير) عن سيدنا عباس رضي الله عنهما قال: أتى رجل النبي صلى الله عليه وسلم... فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”أتشهدین أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟“ قالت: نعم. قال: ”فأعتقها“.
- قال الحافظ الهيثمي في المجمع (۲۴۴/۴) عن هذا السند: ”فيه محمد بن أبي ليلى وهو سيء الحفظ وقد وثق“.

حفاظ محمد شین کے کلام سے حدیث جاریہ کے مضطرب ہونے کی صراحت:

- ۱- امام بیہقیؒ فرماتے ہیں: ”وہذا صحیح قد أخرجه مسلم مُقَطَّعًا من حديث الأوزاعي وحجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير دون قصة الجارية، وأظنه إنما تركها من الحديث لاختلاف الرواة في لفظه، وقد ذكرت في كتاب الظهار من السنن مخالفة من خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث“۔ (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۲۲۴۔ وانظر: السنن الكبرى للبيهقي ۷/۳۸۸)
- ۲- حافظ بزار اس حدیث کے متعدد طرق میں سے ایک طریق کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وہذا

قد روي نحوه بألفاظ مختلفة“۔ (كشف الأستار ۱/۱۴)

۳- حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں: ”وفي اللفظ مخالفة كثيرة“. (التلخيص الخبير ۲۲۳/۳)

۴- علامہ کوثری فرماتے ہیں: ”قد فعلت الرواية بالمعنى في الحديث ما تراه من

الاضطراب“. (حاشية الأسماء والصفات، ص ۳۹۱۔ وقد توسع العلامة الكوثري في شرح الحديث وبيان مبلغ

اضطرابه سنداً ومتناً في حاشية السيف الصقيل، ص ۱۰۷-۱۰۹)

۵- عبد اللہ بن صدیق غماری فرماتے ہیں: ”رواه مسلم وأبو داود والنسائي، وقد تصرف

الرواة في ألفاظه فروي بهذا اللفظ كما هنا، وبلفظ ”من ربك؟ قالت: الله“. وبلفظ

”أتشهدين أن لا إله إلا الله؟ قالت: نعم“. وقد استوعب تلك الألفاظ بأسانيدھا الحافظ

البيهقي في السنن الكبرى بحيث يجزم الواقف عليها أن اللفظ المذكور هنا مروى بالمعنى

حسب فهم الراوي“. (تعليق الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري على ”التمهيد“ لابن عبد البر ۱۳۵/۷)

(راجع: لتمامه رسالة السقاف ”تنقيح الفهوم العالية بما ثبت وما لم يثبت في حديث الجارية في ضمن رسائله

۱/۳۴-۵۱۴۔ وانظر للتفصيل: النجوم السارية في تأويل حديث الجارية، للشيخ جميل حليم الحسيني)

شیخ غماری نے حدیث جاریہ کے مضطرب ہونے کے باوجود اس کے متعدد جوابات دیے ہیں:

۱- مخالفة هذا الحديث لما تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه إذا أتاه شخص

يريد الإسلام سألته عن الشهادتين فإذا قبلهما حكم بإسلامه.

۲- إنَّ النبي صلى الله عليه وسلم بين أركان الإيمان في حديث سؤال جبريل حيث

قال: ”الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره

وشره“ ولم يذكر فيها عقيدة أن الله في السماء.

۳- إن العقيدة المذكورة لا تثبت توحيداً ولا تنفي شرّاً، فكيف يصف النبي صلى

الله عليه وسلم صاحبها بأنه مؤمن. كان المشركون يعتقدون أن الله في السماء ويشركون

معه آلهة في الأرض.

ولما جاء حصين بن عتبة أو ابن عبيد والد عمران إلى النبي صلى الله عليه وسلم،

فسأله: ”كم تعبد من إله؟“ قال: ستة في الأرض، وواحداً في السماء.

وقال فرعون لهامان: ﴿يَهَامُنُ ابْنُ لِي صَرَحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ

فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى﴾. (غافر: ۳۶-۳۷) لا اعتقاده أن الله في السماء، ومع ذلك قال لقومه: أنا

ربكم الأعلى. (فتح المبين بنقد كتاب الأربعين، ص ۲۷-۲۹)

متشابہات میں سلف صالحین کا طریقہ:

اکثر سلف صالحین کا قول متشابہات میں تفویض ہے، تفویض کا ایک معنی ہے کہ نہ معنی بیان کرے اور نہ حقیقت۔ امام ترمذی فرماتے ہیں: ”وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم روايات كثيرة مثل هذا ما يذكر فيه أمر الرؤية أنَّ الناس يرون ربهم، وذكر القدم وما أشبه هذه الأشياء. والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم أنهم رَوَوْا هذه الأشياء، ثم قالوا: تُروى هذه الأحاديث وتؤمن بها، ولا يقال: كيف؟ وهذا الذي اختاره أهل الحديث أن تُروى هذه الأشياء كما جاءت، ويُؤمن بها، ولا تُفسَّر ولا تُتوهَّم، ولا يقال: كيف. هذا أمرُ أهل العلم الذي اختاروه وذهبوا إليه.“ (سنن الترمذی، باب ماجاء في خلود أهل الجنة وأهل النار)

امام بیہقیؒ الاسماء والصفات میں اپنی سند سے سفيان بن عيينهؒ کا قول نقل کرتے ہیں: ”كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه ف تفسيره تلاوته والسكوت عليه.“ (الاسماء والصفات للبيهقي، ص ۳۱۲)

امام بیہقیؒ نے اسی طرح اوزاعیؒ، مالکؒ، سفيان ثوريؒ اور لیث بن سعدؒ سے احادیث متشابہات کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ سبھی حضرات فرماتے ہیں: ”أمرُّوها كما جاءت بلا كيفية.“ (الاسماء والصفات للبيهقي، ص ۳۱۲)

ابو سليمان الخطابيؒ فرماتے ہیں: ”هذا الحديث وما أشبهه من الأحاديث في الصفات كان مذهب السلف فيها الإيمان بها، وإجرائها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها.“ (الاسماء والصفات للبيهقي، ص ۱۷۴۔ وانظر: القول التمام. وتنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود)

سلف سے منقول ”أمرُّوها على ما جاءت“ کا مطلب اور متشابہات کی تاویل کی بحث:

اشکال: سلف سے منقول ”أمرُّوها على ما جاءت“ سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ، وجہ، قدم وغیرہ ظاہری اور متبادر معانی پر محمول ہیں؛ جبکہ اشاعرہ ظاہری معانی نہیں لیتے؟

جواب: (۱) ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ ظاہری الفاظ پڑھتے رہو اور اس کی حقیقت کے درپے نہ ہو؛ قال الإمام الترمذی: ”والمذهب في هذا عن أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري، ومالك بن أنس، وابن المبارك، وابن عيينة، ووكيع، وغيرهم أنهم رَوَوْا هذه الأشياء ثم قالوا: تُروى هذه الأحاديث ولا يُقال: كيف؟.“ (سنن الترمذی، باب ماجاء في خلود أهل الجنة وأهل النار ۲۷۳/۴)

”وَسُئِلَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ عَنْ أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ فَقَالَ: نَزَمْنَا بِهَا وَنَصَدَّقُ بِهَا وَلَا كَيْفَ

وَلَا مَعْنَى“۔ (کتاب العرش للذهبی، ص ۲۵۸)

وَقَالَ الْإِمَامُ مَالِكٌ فِي أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ: أَمَرَهَا عَلِيٌّ مَا جَاءَتْ بِهَا تَفْسِيرٌ۔ (سیر أعلام

النبلاء ۱۰۵/۸)

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”والثالث إمرارها على ما جاءت به مفوضاً معناها إلى الله

تعالیٰ“۔ (فتح الباری ۳۹۰/۱۳)

(۲) یہ بھی ممکن ہے کہ ”امروها علی ما جاء ت“ کا مطلب بعض جگہ یہ ہو کہ ظاہر الدلالة محکمات کی طرف تشابہات کو لوٹا دو اور محکمات کی روشنی میں اس کے ممکنہ معانی کو بیان کیا کرو، ہاں! صحیح اور یقینی مطلب تو اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے۔ یعنی یہ قدم اور وجہ کے معروف معانی مت لو؛ بلکہ محکمات ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾۔ ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وغیرہ کی روشنی میں اس کے معانی بیان کیا کرو؛ لیکن یہ معانی درجہ یقین میں نہ ہوں؛ بلکہ احتمال کے درجے میں ہوں۔ ذہبی نے سیر أعلام النبلاء میں لکھا ہے: ”وتعالى الله أن يُحدَّ أو يُوصفَ إلا بما وصفه نفسه أو علمه رُسُلُه بالمعنى الذي أراد بلا مثل ولا كيف ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾“۔ (سیر أعلام النبلاء ۹۷/۱۶)

اور اگر کوئی اشکال کرے کہ قرآن کریم نے تشابہات کی تاویل کی مذمت کی ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾۔ الخ تو جواباً عرض ہے کہ اہل ضلال اس کی تاویل اپنی خواہش کے مطابق اور گمراہی پھیلانے کے لیے کرتے ہیں؛ جبکہ اہل حق اس کی تاویل اور وہ بھی یقینی نہیں محکمات اور لغت کی روشنی میں کرتے ہیں۔

آیت کریمہ میں اگر تشابہات سے مراد غیر مفہوم المراد ہو، تو ﴿اللَّهُ﴾ پر وقف ہے، اور اگر تشابہات سے مراد مبہمات اور مشکلات ہوں، تو ﴿وَالرَّسُخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ پر وقف ہے اور ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ میں اتباع تشابہات سے مراد ان کے معانی کو اپنی خواہش کے موافق بغیر دلیل کے لینا ہے، یا تشابہات کو لے کر محکمات کو چھوڑ دینا ہے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کسی جگہ نور کا لفظ آیا ہو، تو ان کو نور بنا کر جسمیت والے محکمات کو چھوڑ دیں، اور ﴿ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ سے مراد لوگوں کو گمراہ کرنا، یا تشابہات کو محکمات سے ٹکرا دینا ہے، اور ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ میں تاویل سے مراد اس کی حقیقت ہے، یعنی اس کی حقیقت کو اللہ ہی جانتے ہیں۔

مدارك التنزيل میں ﴿وَابْتَغَاءَ تَأْوِيلَهُ﴾ کے ذیل میں لکھا ہے: ”آی یوولونہ التأویل الذی یشتهونہ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾: آی: لا یہتدی الی تأویلہ الحق الذی یجب أن یحمل علیہ إلا اللہ“۔ (مدارک التنزیل ۱/۶۴)

یعنی تاویل کا معنی حقیقت ہے، یعنی اہل زبغ اس کے واقعی معنی کے درپے ہوتے ہیں؛ حالانکہ واقعی معنی اللہ تعالیٰ ہی جانتے ہیں۔

یاد رہے کہ بعض تشابہات کے معنی لغوی اور معنی مرادی دونوں معلوم نہیں، جیسے اَلَمَ اور کَهِیْلَعَصَ، اور بعض تشابہات کے لغوی معنی معلوم ہیں؛ لیکن معنی مرادی معلوم نہیں، جیسے یَدَ اللّٰہ، ضَحَکَ اللّٰہ وغیرہ۔ محکم اور متشابہ کی تفسیر میں مفسرین حضرات نے طویل کلام فرمایا ہے اس سلسلہ میں تفاسیر کی طرف رجوع کیجئے۔

تشابہات سے متعلق امام احمدؒ کا مذہب:

ابن قدامہ مقدسی فرماتے ہیں کہ علی بن عیسیٰؒ نے امام احمدؒ سے احادیث تشابہات کے بارے میں سوال کیا، تو آپ نے فرمایا: ”نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى، ولا نرد منها شیئاً، ونعلم أن ما جاء به الرسول حقٌّ إذا كانت بأسانید صحاح، ولا نرد علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ولا یوصف اللہ تعالیٰ بأكثر مما وصفه به نفسه، أو وصف به رسوله بلا حد ولا غایة“۔ (ذم التأویل، ص ۲۲)

ریس الحنابلہ ابو فضل تمیمیؒ اپنی کتاب ”اعتقاد الإمام المنبیل أبي عبد الله أحمد بن حنبل“ میں تحریر فرماتے ہیں: ”وكان يقول في معنى الاستواء: هو العلو والارتفاع، ولم يزل الله تعالى عالياً رفيعاً قبل أن يخلق عرشه، فهو فوق كل شيء والعالي على كل شيء، وإنما خصَّ الله العرش لمعنى فيه مخالف لسائر الأشياء، والعرش أفضل الأشياء وأرفعها، فامتدح الله نفسه بأنه على العرش استوى، أي: علا عليه. ولا يجوز أن يقال: استوى بممارسة ولا بملاقاة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. والله لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا تلحقه الحدود قبل خلق العرش ولا بعد خلق العرش“۔ (اعتقاد الإمام المنبیل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص ۳۸)

ابو فضل تمیمیؒ چند صفحات کے بعد فرماتے ہیں: ”وأنكر على من يقول بالجسم، وقال: إن السماء مأخوذة بالشریعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذي طول وعرض وسمك وتركيب وصورة وتأليف، والله تعالى خارج عن ذلك كله، فلم يجوز أن يسمى جسماً لخروجه عن معنى الجسمیة، ولم یجئ فی الشریعة“۔ (اعتقاد الإمام المنبیل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص ۴۵)

ابو الفضل تمیمیؒ اس کتاب کے آخر میں فرماتے ہیں: ”فہذا وما شاکلہ محفوظ عنہ، وما خالف ذلك كذب وزور“۔ (اعتقاد الإمام المنبیل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ص ۸۷۔ وانظر: حاشية العلامة الكوثري على دفع شبهة التشبيه، ص ۸)

ابن رجب حنبلیؒ نے بھی امام احمدؒ کا یہی مذہب بیان کیا ہے اور اسی کو قابل اقتدار دیا ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں: ”والصواب ما عليه السلف من إمرار آيات الصفات كما جاءت من غير تفسير لها ولا تكييف ولا تمثيل، ولا يصح عن أحد منهم خلاف ذلك البتة خصوصاً الإمام أحمد، ولا خصوصاً في معانيها ولا ضرب مثل من الأمثال لها، وإن كان بعض من كان قريباً من زمن أحمد فيهم من فعل ذلك اتباعاً لطريقة مقاتل، فلا يقتدى به في ذلك إنما الاقتداء بأئمة الإسلام كابن المبارك ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحق وأبي عبيد ونحوهم“۔ (مجموعة رسائل ابن رجب ۱۶/۳۔ وانظر: الطبقات الشافعية الكبرى ۱۷/۲)

اور ابن حجرؒ بھی فرماتے ہیں: ”وما اشتهر بين جهلة المنسوبين إلى هذا الإمام الأعظم المجتهد من أنه قائل بشيء من الجهة أو نحوها فكذب وبهتان وافتراء عليه“۔ (الفتاوى الحديثة، ص ۲۰۳۔ وانظر: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ۳۲۵/۳)

امام احمد رحمہ اللہ کی طرف بعض کتابوں کی غلط نسبت:

جس طرح امام احمد رحمہ اللہ کی طرف بعض اقوال کی نسبت غلط ہے، اسی طرح آپ کی طرف بعض کتابوں کی نسبت بھی غلط ہے، مثلاً ”رسالة الإصطخري“ اور ”الرد على الجهمية“۔ ان کتابوں کی نسبت آپ کی طرف صحیح نہیں۔ علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: ”لا كرسالة الإصطخري، ولا كالرد على الجهمية الموضوع على أبي عبد الله، فإن الرجل كان تقياً ورعاً لا يتفوه بمثل ذلك“۔ (سير أعلام النبلاء ۲۸۷/۱۱)

علامہ ذہبیؒ کی اس عبارت کی تعلیق میں شیخ شعیب ارناؤوطؒ صخری پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”هو أحمد بن جعفر بن يعقوب بن عبد الله الفارسي الإصطخري، ورسالته هذه المتضمنة لمذاهب أهل العلم ومذاهب الأثر، رواها عن الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل، وقد ذكرها بتمامها القاضي أبو الحسين في طبقات الحنابلة (۱/۲۴-۳۶) وفيها من العبارات ما يخالف ما عليه السلف مما يستبعد صدوره من مثل هذا الإمام الجليل، كقوله فيها: ”وكلّم الله موسى تكليماً من فيه“ و”ناولته التوراة من يده إلى يديه“ وربما كان ذلك مدعاة

للمؤلف أن يطعن في صحة نسبتها إلى الإمام“۔ (سير أعلام النبلاء ۲۸۷/۱۱)

اسی طرح ”الرد علی الجہمیۃ“ کے بارے میں علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ”ونسبۃ کتاب ”الرد علی الجہمیۃ“ الذي فيه الرد علی هؤلاء إلى أحمد نسبة كاذبة، وراويہ الخضر بن المثنى مجهول، وقد أنصف الذهبي حيث قال: وفي النفس شيء من صحة هذه النسبة. ويقول الناظم (أي: ابن القيم) في عزوه: إنّ الخضر المذكور عرفه الخلال. لكن لو كان بمثل هذا القول تزول الجهالة لما وجد بين الرواة مجهول أصلاً، على أن نظرنا إلى الخلال وعلامه ليس كنظر الناظم وشيخه إليهما فضلاً عن دونهما في السند من مقلدة الحشوية، بل في متن ”الردّ على الجهميّة“ ما يجعل مقدار أحمد عن أن يفوه بمثله جزءاً“۔ (حاشية العلامة الكوثري على السيف الصقيل، ص ۳۸. وانظر أيضاً: حاشيته على الاختلاف في اللفظ، ص ۴۰)

اسی کتاب ”الرد علی الجہمیۃ“ کے بارے میں شیخ شعب الارناؤوط لکھتے ہیں: ”ومما يؤكد أن هذا الكتاب ليس للإمام أحمد أننا لا نجد له ذكرًا لدى أقرب الناس إلى الإمام أحمد بن حنبل ممن عاصروه وجالسوه، أو أتوا بعده مباشرة وكتبوا في الموضوع ذاته كالإمام البخاري (ت ۲۵۶)، وعبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت ۲۷۶)، وأبي سعيد الدارمي (ت ۲۸۰)، والإمام أبو الحسن الأشعري قد ذكر عقيدة الإمام أحمد في كتابه ”مقالات الإسلاميين“ ولكنه لم يشر إلى هذا الكتاب مطلقاً ولم يستفد منها شيئاً“۔ (راجع: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ۳/۴ مع تعليق الشيخ شعب الأرناؤوط. وسير أعلام النبلاء ۲۸۷/۱۱. مع تعليق الشيخ شعب الأرناؤوط. وتنزيه الحق المعبود عن الحيز والحدود لعبد العزيز الحاضري).

آیات واحادیث متشابہات کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک یہی ہے کہ نہ معنی بیان کیا جائے اور نہ حقیقت؛ اگرچہ امام احمدؒ کبھی تاویل بھی کرتے ہیں؛ چنانچہ امام بیہقیؒ نے امام احمدؒ کے مناقب میں نقل کیا ہے: ”قال حنبل بن إسحاق سمعت عمي أبا عبد الله يعني أحمد يقول: احتجوا عليّ يومئذ - يعني يوم نوظر في دار أمير المؤمنين - فقالوا: تجيئ سورة البقرة يوم القيامة. وتجيئ سورة تبارك، فقلت لهم: ”إنما هو الثواب. قال الله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (الفجر: ۲۳) إنما تأتي قدرته، وإنما القرآن أمثال ومواعظ“. قال البيهقي: وفيه دليل على أنه كان لا يعتقد في المجيئ الذي ورد به الكتاب، والنزول الذي وردت به السنة انتقالاً من مكان إلى مكان كمجيئ ذوات الأجسام ونزولها، وإنما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته“۔ (حاشية السيف الصقيل، ص ۱۳۸)

ائمہ حضرات کی طرف بعض اقوال و کتب کی غلط نسبت کی وضاحت اور امام ذہبی کا اپنی کتاب ”العلو“ میں درج شدہ باتوں سے رجوع:

شیخ عبدالہادی خرسہ نے اپنی کتاب ”اللہ معنا بعلمہ لا بذاتہ“ کے آخر میں ائمہ حضرات کی طرف بعض منسوب عبارات کی خبر لی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب عبارت: ”من قال لا أعرف ربی فی السماء أم فی الأرض فقد کفر“ کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو یہ کہنا چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مکان تو ہے؛ لیکن مجھے معلوم نہیں آسمان میں ہے یا زمین پر ہے؛ چونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کو مکان میں متمکن قرار دیا ہے؛ اس لیے اس کو کفر کہا۔ اسی طرح امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی طرف منسوب عبارات پر تبصرہ فرمایا، نیز یہ بھی تحریر فرمایا کہ امام ذہبی نے اپنی کتاب ”العلو“ میں درج شدہ باتوں سے رجوع فرمایا۔ شیخ کی عبارت ملاحظہ کیجئے کتاب مذکور کے ص ۱۱۴ سے ۱۱۶ تک خاتمۃ البحث میں لکھتے ہیں:

”ورُدَّ ما نسب إلى بعض الأئمة ممّا یوهم التجسیم والجهة:

۱- نسب إلى الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله قول: من قال لا أعرف ربی فی السماء أم فی الأرض، فقد کفر؛ لأن الله يقول: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾. (طہ: ۵)، وعرشه فوق سبع سماوات.

والجواب: قوله ”وعرشه فوق سبع سماوات“ کذب علی الإمام الأعظم؛ لأن راویہ عنه أبو مطیع البلخی، وکان کذابا وضاعا.

وقد ذکر الإمام الشیخ أحمد الرفاعی الکبیر ما نصه: وقال الإمام أبو حنيفة: من قال لا أعرف الله أفي السماء هو أم في الأرض فقد کفر؛ لأن هذا القول یوهم أن للحق مکانا، ومن توهم أن للحق مکانا فهو مشبه.

أقول: فالزيادة المكذوبة علی الإمام لیست موجودة فیما نقله الإمام الرفاعی رحمه الله، وانظر إلى شرحه. ذلك بأن هذا القول یوهم أن للحق مکانا، وهو تشبیہ مخالف للعقيدة الصحيحة.

۲- نقل المجسمة عن الإمام الشافعی رحمه الله قوله: وأن الله تعالى علی عرشه فی سمائه یقرب من خلقه کیف شاء، وأن الله ينزل إلى السماء الدنيا کیف شاء.

والجواب: هذا الكلام کذب محض، وهو مدسوس علی الإمام الشافعی رحمه الله،

وقد صرح بدسها الحافظ الذهبي في ترجمة العشاري.

وقال الحافظ ابن حجر في لسان الميزان نقلاً عن الذهبي: أدخلوا عليه أشياء فحدث بها بسلامة باطن، منها حديث موضوع في فضائل ليلة عاشوراء، ومنها عقيدة للشافعي

۳- نسب إلى الإمام كتاب ”الرد على الجهمية“ وهو كتاب موضوع عليه، وقد صرح بوضعه الحافظ الذهبي في ترجمة الإمام أحمد في ”سير أعلام النبلاء“ فقال: ولا كالرد على الجهمية الموضوع على أبي عبد الله.

أقول: ومثل ذلك كتاب ”السنة“ لابن الإمام أحمد، وكتب عثمان بن سعيد الدارمي، و”التوحيد“ لابن خزيمة الذي ندم على تصنيفه كما روى عنه ذلك الحافظ البيهقي في ”الأسماء والصفات“، وكتاب ”الصفات“ وكتاب ”الرؤية“ نسباً غلطاً للدارقطني، وكتاب ”الإيمان“ لابن منده، و”شرح العقيدة الطحاوية“ لابن أبي العز المجرم، وكتاب ”العلو“ للذهبي صنّفه في أول حياته، ثم رجع عنه في كتبه الأخرى“. (الله معنا بعلمه لا بذاته، لعبد الهادي الخرسة، ص ۱۱۴-۱۱۶)

تفویض کا دوسرا درجہ:

تفویض کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ ظاہری معنی بیان کرے اور ید و قدم وغیرہ کی حقیقت کا علم اللہ تعالیٰ کے حوالے کرے، مثلاً: ید کا اہل سنت میں سے ماترید یہ یوں اعتقاد رکھتے ہیں: لیس لہ ید کا یدینا۔ علامہ زاہد کوثریؒ کہتے ہیں کہ تاویل تو یہ بھی ہے؛ لیکن اجمالی تاویل ہے۔ مخلوق کا ید ظاہر ہے اور خالق کا ید خلاف ظاہر ہے کما یلیق بشأنه۔ اور متاخرین اشاعرہ جو تاویل کرتے ہیں وہ تفصیلی ہے، اور ان کی تاویل مثلاً ید سے قدرت اور نعمت و عطا کا معنی لینا اس لیے ہے کہ لوگ مجسمہ کی طرف راغب نہ ہوں۔ اور ید کا معنی قدرت سے کرنا اگرچہ تفویض کے خلاف ہے؛ لیکن ید قدرت و نعمت کے معنی میں آتا ہے، مثلاً: ”لا یدان لی بہ“ یعنی فلاں پر مجھے کوئی قدرت نہیں ہے۔ ”لی عندہ ید“ احسان کا معنی مراد ہے۔

الغرض سلف یا تو بالکل ہی تاویل نہیں کرتے ہیں اور یہ تفویض کا پہلا درجہ ہے، یا تاویل اجمالی کرتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں: لیس لہ ید کا یدینا۔ یہ تاویل اجمالی ہے۔ اور خلف تاویل تفصیلی کرتے ہیں اور کہتے ہیں: لہ ید لا کا یدینا؛ بل المراد النعمة أو القدرة۔ یہ تاویل تفصیلی ہے۔

متاخرین تاویل کو جائز سمجھتے ہیں؛ لیکن تفویض کو اسلم قرار دیتے ہیں۔ اور بعض اوقات عوام کے عقیدہ کو بچانے کی خاطر تاویل کو ضروری سمجھتے ہیں۔

اشاعرہ، ماتریدیہ، شوافع اور احناف سبھی تاویل کرتے ہیں۔ امام غزالی اور امام رازی بھی تاویل کے قائل ہیں۔ ابن ہمام نے مساریہ لکھی اور ان کے شاگرد ابن ابی شریف نے مسامرہ لکھی، سب نے تاویل کو جائز کہا۔ ابن عبدالبر کہتے ہیں کہ جو تاویل نقل اور عقل کے خلاف نہ ہو وہ جائز ہے، مثلاً: ﴿الْيَوْمَ نَنْسِكُمْ كَمَا نَسَيْتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ﴾ (الحاشیہ: ۳۴) اگر اس کو ظاہر پر محمول کریں تو اللہ پر نسیان لازم آئے گا، جو کہ ذات خداوندی کے خلاف ہے، قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مریم: ۶۴) اس لیے یہاں پر سبھی تاویل کرتے ہیں کہ نسیان بمعنی ترک ہے، الیوم ننساکم۔ أي: الیوم نترککم۔

مقدمین نے بھی استوی کی تاویل کی ہے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طہ: ۵) کی تاویل میں فرماتے ہیں: أي: استوی أمره وقدرته فوق بریته۔ (مسند الربیع، رقم: ۱۳۲)

سلفی حضرات کا بعض آیات کی تاویل سے انکار اور بعض میں تاویل پر مجبور ہونا:

سلفی حضرات بھی تاویل کرتے ہیں؛ لیکن ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ اور ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ میں تاویل نہیں کرتے؛ بلکہ دو ہاتھ مراد لیتے ہیں۔ اور ﴿يُذِ اللّٰهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ میں ید مفرد آیا تو تاویل کرتے ہوئے جنس مراد لیتے ہیں، جو ایک اور دو کو بیک وقت شامل ہوتا ہے۔ اور ﴿وَالسَّمَاءَ بَيْنَهُمَا بِأَيْدٍ﴾ میں اید جمع آیاتو جمع مافوق الواحد پر محمول کرتے ہیں۔ حاصل یہ نکلا کہ دو کو اصل قرار دیا اور مفرد اور جمع میں تاویل کی۔ اور یہ قول تشبیہ سے اقرب ہے۔ محمد بن صالح العثیمین اپنی کتاب شرح عقیدہ واسطیہ میں عینین کو ثابت کرتے ہیں اور ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ میں جمع مافوق الواحد مراد لیتے ہیں۔ خلاصہ یہ نکلا کہ ید لا کایدینا اور أعین لا کأعیننا میں کیفیت کو مہم رکھا اور جارحہ کو ثابت کیا۔ اللہ تعالیٰ اعمیٰ نہیں، تو دو آنکھوں کو ثابت کیا، یہ سب باتیں تشبیہ کی طرف میلان پر دلالت کرتی ہیں۔

شیخ عثیمین فرماتے ہیں: ”ولکن قد يقول قائل: إن لله أكثر من يدين لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ (یس: ۷۱) فأيدینا هنا جمع... قلنا: فالجواب أن يقال: جاءت اليد مفردة مثناةً وجمعاً. أما اليد التي جاءت بالافراد، فإن المفرد المضاف يفيد العموم، فيشمل كل ما ثبت لله من يد... وأما المثنى والجمع فنقول: إن الله ليس له إلا يديان اثنتان...، فإما أن نقول بما ذهب إليه بعض العلماء من أن أقل الجمع اثنان، وعليه ف”أيدینا“ لا تدل على أكثر من اثنتين. وإما أن نقول: إن المراد بهذا الجمع التعظيم“ (شرح

افضل اور اسلم طریقہ تفویض کا ہے؛ لیکن اگر ضرورت کی وجہ سے تاویل ہو تو یہ بھی جائز ہے:

اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ افضل اور اسلم طریقہ تفویض کا ہے؛ کیونکہ اس میں کسی قسم کا ضرر نہیں؛ لیکن چونکہ اصل مقصد اللہ تعالیٰ کی تزیہ ہے، نہ کہ تشبیہ؛ اس لیے اگر ضرورت کی وجہ سے تاویل ہو تو یہ بھی جائز ہے، یہی وجہ ہے کہ اسلاف سے بھی بعض آیات و احادیث کی تاویل منقول ہے؛ چنانچہ ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ کی تاویل حضرت ابن عباس ؓ نے شدت اور بعض نے ہول قیامت سے کی ہے، اور ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ میں باید کی بقوۃ سے تاویل کی ہے۔ (دیکھئے: جامع البیان، والدر المنثور: القلم: ۴۳، والذاریات: ۴۷..)

والأسماء والصفات للبيهقي، ص ۱۲۹ و ۳۲۵)

فوق کا لفظ فوقیت کے معنی ظاہری میں صریح نہیں ہے؛ بلکہ فوقیت رُتبی بھی مراد لے سکتے ہیں، جیسے ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾۔ (یوسف: ۷۶) میں مرتبہ کے اعتبار سے فوقیت مراد ہے، حسی فوقیت مراد نہیں کہ ایک عالم دوسرے عالم کے سر پر بیٹھا ہو۔ اسی طرح ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ﴾، ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾، ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾، ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ اور ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ میں بھی فوق رُتبی اور قہر و غلبہ و عظمت مراد ہے، یعنی حسی فوقیت نہیں؛ بلکہ مرتبہ کی فوقیت مراد ہے۔

ابن جہیل شافعی فرماتے ہیں: ”الفوقية ترد لمعنيين: أحدهما: نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل بمعنى أن أسفل الأعلى من جانب رأس الأسفل، وهذا لا يقول به من لا يُجسّم...، وثانيها بمعنى المرتبة كما يقال: الخليفة فوق السلطان، والسلطان فوق الأمير، وكما يقال: جلس فلان فوق فلان، والعلم فوق العمل، والصباغة فوق الدباغة. وقد وقع ذلك في قوله تعالى حيث قال: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ ولم يطلع أحدهم على أكتاف الآخر، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾ وما ركب القبط أكتاف بني إسرائيل ولا ظهورهم“۔ (رسالة الإمام ابن جہیل الشافعی فی نفی الجهة، ص ۴۷)

اگر سلفی حضرات ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ﴾ میں تاویل نہیں کرتے ہیں، تو دوسری آیات میں بھی نہ کریں۔ وہاں کوئی مجبوری ہے؟!

اور اگر ہم استوی علی العرش کو اصل قرار دیں، تو پھر جو حضرت ابراہیم ؑ کے قصے میں ہے کہ آپ جب اپنی قوم کے ایمان لانے سے مایوس ہو گئے اور ”شام“ جانے کا ارادہ کیا تو فرمایا: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيِّئِينَ﴾۔ (الصافات: ۹۹) تو کیا اللہ تعالیٰ شام میں تھے؟!

مسلم شریف کی حدیث ہے: ”أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء“۔ (صحیح مسلم، باب ما یقول عند النوم، رقم: ۲۷۱۳) اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے لیے فوق اور دون کا بھی لفظ آیا ہے، اس لیے یا تو سب کو کما یلیق بشأنہ کہا جائے، ورنہ تاویل ہی کرنی ہے تو سب جگہ تاویل کریں۔ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾۔ (ق: ۱۶) اگر تاویل نہ کریں تو کما یلیق بشأنہ کہنا کافی ہے، اور اگر تاویل کریں تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ علم کے اعتبار سے قریب ہیں۔

صحیح مسلم کی روایت ہے: ”أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد“۔ (صحیح مسلم، باب ما یقال فی الركوع والسجود، رقم: ۴۸۲) اگر تاویل نہ کریں تو مطلب ہوگا کہ سجدے کی حالت میں اللہ تعالیٰ بندے کے قریب تر ہوتے ہیں، اور اگر تاویل کریں تو قرب محبت مراد ہوگا۔ امام نوویؒ فرماتے ہیں: ”معناه أقرب ما يكون من رحمة ربه وفضله“۔ (شرح النووي علی مسلم ۴/۲۰۰، باب ما یقال فی الركوع والسجود)

حدیث میں آتا ہے: ”الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلة أحدكم“۔ (صحیح مسلم، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، رقم: ۲۷۰۴۔ ومثله فی سنن أبي داود، باب فی الاستغفار، رقم: ۱۵۲۶)۔ اگر تاویل نہ کریں تو مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ذات کے اعتبار سے بہت قریب ہیں کما یلیق بشأنہ یا نفوذ علمہ الی اللہ، اور اگر تاویل کریں تو مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ تصرف کے اعتبار سے بہت زیادہ قریب ہیں، اور تصرف میں تمام مواضع برابر ہیں۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: ”وهذا مجاز كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ والمراد تحقيق سماع الدعاء“۔ (شرح سنن أبي داود لبدر الدين العيني ۵/۵۳۶)

اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ ہونے کا مطلب:

بعض حضرات کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہیں، جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر جگہ اس کی تجلی، علم، قرب اور تصرف ہے۔

تقی الدین سبکیؒ نے السیف الصقل میں امام مالکؒ کے کاتب حبیبؒ سے سندا نقل کیا ہے کہ امام مالکؒ سے حدیث: ”ينزل ربنا تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا كل ليلة“ کے بارے میں سوال کیا گیا، تو آپؒ نے فرمایا: ينزل أمره كل سحر، وأما هو فهو دائم لا يزول، وهو بكل مكان۔ (الصقل، ص ۱۲۸-۱۲۹)

علامہ کوثریؒ امام مالکؒ کے قول ”وهو بكل مكان“ کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ”المراد أنه لا يوصف بمكان دون مكان حيث تنزه عن الأمكنة...، وأما قول الترمذي في حديث لهبط على الله:

”وفسر بعض أهل العلم هذا الحديث فقالوا: إنما هبط على علم الله وقدرته وسلطانه، وقدرته وسلطانه في كل مكان، وهو على العرش كما وصف في كتابه“. فقد تعقبه ابن العربي في ”العارضة“ وقال: إن علم الله لا يحل في مكان، ولا ينتسب إلى جهة، كما أنه سبحانه كذلك، لكنه يعلم كل شيء في كل موضع، وعلى كل حال فما كان فهو بعلم الله، لا يشذ عنه شيء ولا يعزب عن علمه موجود ولا معدوم. والمقصود من الخبر أن نسبة الباري من الجهات إلى فوق كنسبته إلى تحت إذ لا ينسب إلى الكون في واحدة منهما بذاته“. (حاشية السيف الصقيل، ص ۱۲۹)

علامہ صاویؒ فرماتے ہیں: ”شاع على السنة العوام ”الله موجود في كل الوجود“ وهو كلام صحيح في نفسه؛ لأن مفاده وحدة الوجود، لكنه غير لائق منهم لإيهام الحلول. وتأويله أن تقول: معناه أنه مع كل موجود، أي لا يغيب عنه موجود أصلاً. ومعيته معه معناه: تصرفه فيه وتدبيره له معيةً معنويةً لا يعلمها إلا هو، كما أن ذاته لا يعلمها إلا هو. لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء“. (حاشية الصاوي على جوهر التوحيد، ص ۱۳۶)

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ ہر جگہ ہے، تو کیا بیت الخلا میں بھی ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ تصرف، علم اور رحمت کے اعتبار سے موجود ہیں، اللہ تعالیٰ کا تصرف اور قدرت ہر جگہ موجود ہے، اور یہ کوئی نہیں کہتا کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ بیت الخلا میں بیٹھے ہیں، یہ مجسمہ اور معتزلہ کا مذہب ہے، اہل سنت کا نہیں۔

سلفی حضرات کہتے ہیں کہ تم کہتے ہو کہ استوی بمعنی استیلاء ہے۔ اور استیلاء تو اس کو کہتے ہیں کہ جو کسی کے ساتھ لڑائی کرے اور مغلوب ہونے کے بعد غلبہ حاصل کرے، تو کیا اللہ تعالیٰ قاتل کر رہے تھے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشکال ان پر بھی وارد ہوتا ہے کہ وہ استواء کو بمعنی استقرار کے لیتے ہیں جو کہ حرکت اور اضطراب کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ (تعالی اللہ عن ذلك علواً كبيراً) بلکہ استیلاء کا معنی یہ ہے کہ سب چیزیں تحت القدرۃ ہیں۔

سلفی حضرات کا حدیث ”أوعال“ سے استوی علی العرش پر استدلال:

سلفی حضرات استوی علی العرش کے بارے میں ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات آسمانوں کا شمار کرانے اور ان کے درمیان کی دوری کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ثم فوق ذلك ثمانية أوعال... ثم على ظهورهم العرش... ثم الله تبارك وتعالى فوق ذلك. (سنن أبي داود، رقم:

۷۴۲۳. سنن الترمذی، رقم: ۳۳۲۰. سنن ابن ماجہ، رقم: ۱۹۳)

ترمذیؒ نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے؛ لیکن ابن معینؒ، امام احمدؒ، امام بخاریؒ، امام مسلمؒ، ابراہیم الحریؒ، امام نسائیؒ، ابن عدیؒ، ابن الجوزیؒ، ابن العربیؒ، اور ابوحیانؒ نے اسے غیر صحیح کہا ہے۔ امام بخاریؒ نے اسے منقطع اور امام احمدؒ نے اس حدیث کے ایک راوی یحییٰ بن العلاء کو کذاب اور وضع الحدیث کہا ہے۔ اور ابن الجوزیؒ فرماتے ہیں: **إِنْ الْخَبَرُ بَاطِلٌ**۔ اور امام ترمذیؒ کے اسے حسن کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ساک بن حرب کے بعد اس کے طرق متعدد ہیں۔ اور اگر بالفرض حدیث صحیح بھی ہو، تو مشابہات میں سے ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: مقالات الکوثری، أسطورة الأوعال، ص ۳۰۸-۳۱۴۔

عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں: **"العرش فوق الماء، واللہ فوق العرش"**۔ (تفسیر القرطبی، البقرة: ۲۵۵)۔ اس روایت میں فوقیت ایسی نہیں، جیسے زید مثلاً چھت پر بیٹھا ہو، بلکہ فوقیت یا تو مرتبہ اور قدرت کے اعتبار سے ہے، جیسا کہ ابواللیث سمرقندی نے اس کی تفسیر **"بالعلو والقدرة"** سے کی ہے۔ (تفسیر السمرقندی ۱/۱۶۹)، **يَا مِثَابَاتٍ مِّنْهُ سَعَىٰ**، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ: **﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾**، **﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾** اور **﴿يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾** مشابہات کے قبیل سے ہے۔

امام مالک سے کسی نے استوی علی العرش کی کیفیت کے بارے میں سوال کیا، آپ تکیہ لگائے ہوئے تھے، بیٹھ گئے اور پسینہ آگیا اور فرمایا: لا یقال: کیف، و کیف عنہ مرفوع۔ اور سائل کے بارے میں حکم دیا کہ یہ بدعتی ہے اسے یہاں سے نکال دیا جائے۔ (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۳۷۹)۔

ابن عبدالبرؒ نے تمہید میں امام مالکؒ کا قول یوں نقل کیا ہے کہ ایک عراقی شخص نے آپ کے پاس آکر کہا کہ میں آپ سے ایک سوال کرنا چاہتا ہوں، امام مالکؒ نے سر جھکا لیا، تو اس شخص نے کہا: **يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ! ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾** (طہ: ۵) کیف استوی؟ امام مالکؒ نے جواب میں فرمایا: **سَأَلْتَ عَنْ غَيْرِ مَجْهُولٍ، وَتَكَلَّمْتَ فِي غَيْرِ مَعْقُولٍ، إِنَّكَ أَمْرٌ سَوْءٌ، أَخْرَجُوهُ**۔ چنانچہ لوگوں نے اسے پکڑ کر وہاں سے نکال دیا۔ (التمهيد ۱۵۱/۷)

امام بیہقیؒ نے امام مالکؒ کے اس مقولے کو ان الفاظ میں نقل کیا ہے: **الاستواء غير مجهول (غير مجهول کا یہ مطلب نہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ کس طرح استوی ہے؛ بلکہ مطلب یہ ہے: الاستواء معلوم في القرآن)۔ والکیف غیر معقول (یعنی اس کا تصور ہی نہ کیا جائے؛ کیونکہ اس کا علم قرآن اور حدیث سے ہی ہو سکتا ہے، اور قرآن وحدیث میں اس کا ذکر نہیں) والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة**۔ (الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۳۷۹)۔ وانظر أيضاً: شرح اعتقاد أهل السنة ۴/۱۴۱۔ والتمهيد لابن عبد البر ۷/۳۸۱)

سیف بن علی الحصری نے القول التمام میں امام مالکؒ کے اس مقولے کے متعدد طرق، الفاظ کے اختلاف اور لغوی و اصطلاحی معانی کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ (القول التمام، ص ۲۸۷-۳۰۲۔ وانظر: روح المعانی، طہ: ۵)

سلفی حضرات کا امام مالکؒ کے بعض اقوال سے استدلال:

سلفی حضرات امام مالکؒ کے اس قول سے بھی استدلال کرتے ہیں، جسے ابن عبد البرؒ نے عبد اللہ بن نافع کے طریق سے نقل کیا ہے: ”كَانَ مَالِكٌ يَقُولُ: اللَّهُ فِي السَّمَاءِ، وَعِلْمُهُ فِي كُلِّ مَكَانٍ لَا يَخْلُو مِنْهُ شَيْءٌ“. (الانقضاء، ص ۷۱)

شیخ عبدالفتاح ابوغدہؒ اس کی تعلیق میں فرماتے ہیں: ”ابن نافع وسُريج في حفظهما وضبطهما على ما تعرف. ولم يرو أحد من أصحاب مالك عنه مثل هذا، بل المتواتر عنه عدم الخوض في الصفات وفيما ليس تحته عمل، كما كان عليه عمل أهل المدينة على ما في ”شرح السنة“ للالكائي وغيره. وقد سبق من المصنف رواية إباء مالك حتى عن القول بنقص الإيمان، ويأتي عنه أيضًا بسنده ما ذكر هنا بدون زيادة ”وكان مالك يقول: الله في السماء، الخ“ فأثار الافتعال ظاهرة على هذه الزيادة، على أن هذه الرواية مما شذ به عبد الله بن أحمد عن أبيه، وقول أبيه في ابن نافع الصائغ معروف، وكم فيما يُنسب إلى عبد الله مما يُضرب به عُرضُ الحائط ويروجُ على من لا ينظر إلى ما يدخل في روايات المكثرين عن آبائهم“. (وانظر: مقدمة كتاب الأسماء والصفات للكوثري، ص ۱۰۔ وحاشيته على السيف الصقيل، ص ۱۲۹)

لغت میں استویٰ کے متعدد معانی:

سلفی حضرات استویٰ کی تعریف استقرا سے کرتے ہیں جبکہ استویٰ کے لغت میں کئی معانی آتے ہیں:

- (۱) استویٰ بمعنی مضبوط ہوا، جیسے: ﴿فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ﴾. (الفتح: ۲۹)
- (۲) استویٰ بمعنی سوار ہوا، جیسے: ﴿لَتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ﴾. (الزخرف: ۱۳)
- (۳) استویٰ بمعنی قصد، جیسے: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾. (البقرة: ۲۹) أي: قصد.
- (۴) استویٰ بمعنی غلبہ، جیسے: ”قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق“، یا جیسے ”إذا ما علونا واستوينا عليهم“. أي: غلبنا عليهم.

کلیات ابی البقاء میں لکھا ہے کہ استویٰ کے بعد علی آجائے تو غلبہ کے معنی میں ہوتا ہے۔ اور استویٰ کا ایک معنی لینا اور دوسرے معانی کو چھوڑ دینا بعض اوقات تجسیم کی طرف لے جاتا ہے، اس لیے امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ معنی بیان ہی مت کرو۔

متاخرین کہتے ہیں کہ کبھی کبھی تاویل کرنی پڑتی ہے، جیسے ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ (التوبة: ۶۷) میں ظاہری معنی بھول جانے کے ہیں؛ جبکہ دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ (مریم: ۶۴) اللہ تعالیٰ کوئی چیز نہیں بھولتے؛ اس لیے پہلی آیت میں بالاتفاق نسیان بمعنی ترک ہوگا۔

اسی طرح کبھی تاویل ضروری ہوتی ہے، جیسے حدیث میں آتا ہے: ”یا ابن آدم مرضت فلم تعدني...“ (صحیح مسلم، باب فضل عیادة المریض، رقم: ۲۵۶۹) اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں بیمار ہوا، تم نے میری عیادت نہیں کی۔ بندہ عرض کرے گا: آپ تو بیمار نہیں ہوتے۔ تو ارشاد ہوگا کہ میرا فلاں بندہ بیمار تھا اگر تم اس کی عیادت کو جاتے، تو اللہ تعالیٰ کو وہاں پاتے۔ یعنی تمہاری عیادت سے وہ بیمار خوش ہو جاتا، تو اللہ تعالیٰ بھی خوش اور راضی ہو جاتے۔

سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے لیے حد ثابت کرنا:

علامہ ابن تیمیہ ^{رحمہ اللہ} نقل کرتے ہیں: ”قال أبو سعيد: واللّٰه تعالى له حد، لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه، ولكن تؤمن بالحد ونكل علم ذلك إلى الله تعالى، ولمكانه أيضًا حدٌ وهو على عرشه فوق سماواته، فهذان حدان اثنان. قال: وسئل ابن المبارك بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش بائن من خلقه. قيل: بحد؟ قال: بحد. فمن ادعى أنه ليس لله حد فقد رد القرآن وادعى أنه لا شيء؛ لأن الله تعالى وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾... (بيان تلبیس الجهمیة ۲/۶۰۵ و ۳/۶۸۷ و ۵/۱۶۴. درء تعارض العقل والنقل ۲/۵۷)

عبداللہ بن مبارکؒ کے قول ”بحد“ کا صحیح مطلب:

امام بیہقیؒ نے عبداللہ بن مبارکؒ کے مذکورہ قول کو اپنی سند سے ”الاسماء والصفات“ میں نقل کیا ہے۔ سند کے حذف کے ساتھ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”قال علي بن الحسن: سألت عبد الله بن المبارك، قلت: كيف نعرف ربنا؟ قال: في السماء السابعة على عرشه. قلت: فإن الجهمية تقول: هو هذا. قال: إنا لا نقول كما قالت الجهمية، نقول: هو هو. قلت: بحد؟ قال: إي والله بحد“. امام بیہقیؒ عبداللہ بن مبارکؒ کے اس قول کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”إنما أراد عبد الله بالحد حد السَّمْع، وهو أن خبر الصادق ورد بأنه على العرش استوى، فهو على عرشه كما أخبر، وقصد بذلك تكذيب الجهمية فيما زعموا أنه بكل مكان، وحكايته تدل على مراده“. (الاسماء والصفات للبيهقي، ص ۳۹۵)

سلفی حضرات کے نزدیک حد سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت کرتے ہوئے ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

”وإنما الحد ما يتميز به الشيء عن غيره من صفته وقدرته. ويقال: حد الدار والبستان، وهي جهاته وجوانبه المميزة له، ولفظ الحد في هذا أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك.“

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہؒ کا مذکورہ قول نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”إذن ها هو ابن تيمية ينص على أن الحد له معنيان أو أمران يصدق عليهما: الأول هو الصفة الخاصة بالشيء، والثاني الجهات والجوانب المميزة، أي النهايات والأطراف.“

واعلم أن ابن تيمية عند ما يثبت الحد لله تعالى فإنه يثبت هذين المعنيين في حقه تعالى، بل هو يريد بالحد أصالة المعنى الثاني؛ لأن هذا هو المتبادر إلى الفهم منه، وهذا هو معنى قوله ”إن هذا المعنى أشهر في اللغة والعرف العام ونحو ذلك“ أي: والعرف الشرعي الخاص.

والمعنى الأول للحد عند ابن تيمية يسميه الصفة، والمعنى الثاني عنده يسميه القدر، فكل محل أثبت فيه القدر لله، فإنه إنما يثبت الحد والجهة والحيز والجسمية؛ لأن هذه المعاني لا تنفك عن الحجم الذي هو القدر.“ (الكاشف الصغير، ص ۲۱۶. وانظر: إثبات الحد لله عز وجل، ص ۲۲۵)

ابن تیمیہؒ اللہ تعالیٰ کے لیے حد ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”إن كثيرا من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون: إنه فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه بحدٍّ، ومنهم من لم يطلق لفظ الحد، وبعضهم أنكروا الحد.“ (بيان تلبیس الجهمية ۷۲۵/۲)

ابن تیمیہؒ دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”وهذا هو المحفوظ عن السلف والأئمة من إثبات حد لله.“ (بيان تلبیس الجهمية ۷۰۶/۳)

ابن تیمیہؒ اپنی اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”وأما سلف الأمة وأئمتها ومن اتبعهم فالفاظهم فيها أنه فوق العرش، وفيها إثبات الصفة الخبرية التي يعبر هؤلاء المتكلمون عنها بأنها أبعاد وأنها تقتضي التركيب والانقسام، وقد ثبت عن أئمة السلف أنهم قالوا: لله حدٌّ، وأن ذلك لا يعلمه غيره.“ (بيان تلبیس الجهمية ۵۹۱/۳)

سلفی حضرات کا اللہ تعالیٰ کے لیے حیز ثابت کرنا:

حیز: اس جگہ کو کہتے ہیں جسے جسم گھیرے ہوئے ہو۔ سید شریف جرجانیؒ فرماتے ہیں: ”الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شيء ممتد كالجسم، أو غير ممتد كالجوهر

الفرد“۔ (التعريفات، ص ۴۲)

ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ”وقال له: أتعني بالحيز ما هو من لوازم المتحيز وهو نهايته وحده الداخل في مسماه، أم تريد بالحيز شيئاً موجوداً منفصلاً عنه كالعرش؟ فإن أريد بالحيز المعنى الأول وهو ما هو من لوازم كل متحيز، فإن حيزه بهذا التفسير داخل في مسمى ذاته ونفسه وعينه... ولا نسلم أنه ممتنع، والقدر والحيز الداخل في مسمى المتحيز الذي هو من لوازمه أبلغ من صفاته الذاتية“۔ (بيان تلبیس الجهمية ۷۹۸/۳۔ وانظر: مجموع الفتاوى ۴/۳۔ ومنهاج السنة ۵۵۶/۲۔ وبيان تلبیس الجهمية ۶۱۱/۳)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہ کی اس عبارت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”یوضح ابن تیمیہ بأن الحيز بمعنى حدود الشيء، وهو المقصود من كلام المتكلمين في تعريف الحيز عند ما قالوا: هو الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم. فابن تیمیہ یصرح هنا أن هذا المعنى من الحيز غير ممتنع على الله تعالى، بل هو أبلغ من الصفات الذاتية، أي ثبوته في حق الله أقوى من ثبوت الصفات الذاتية له تعالى مثل القدرة والعلم“۔ (الكاشف الصغير، ص ۲۵۴)

ایک تنبیہ:

علامہ بجنوری انوار الباری میں تحریر فرماتے ہیں: ”(ایک مساحت) حضرت تھانوی کی نہایت اہم تحقیقات عالیہ علیہ بابت استواء علی العرش جو کئی جگہ ”بواد النوار“ میں مذکور ہیں، اہل علم کے لیے ان کا مطالعہ نہایت ضروری واہم ہے؛ البتہ ایک جگہ بعض مفسرین کی مساحت کی وجہ سے حضرت نے سلف کی طرف استواء بمعنی استقرار منسوب کیا ہے۔ وہ صحیح نہیں۔

استواء کے معنی سلف سے استعلاء (رفع رتبی) وغیرہ ضرور منقول ہیں؛ لیکن استقرار ممکن یا جلوس علی العرش کے معانی صحیح طور سے منقول نہیں ہوئے ہیں۔ (انوار الباری ۲۷۴/۱۸-۲۷۵)

ابن تیمیہ اور ابن قیم رحمہما اللہ کے بارے میں بعض اہل علم کے فتاوی:

شیخ بخیت مطبعی نے شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور حافظ ابن قیم کے بارے میں لکھا ہے: ”إن ابن تیمیہ وابن القيم كلاهما من أكابر أهل السنة والجماعة، ومن شيوخ مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وإن ابن تیمیہ كان شيخ الإسلام في عصره، وهذا لا نزاع فيه، وإنما كان لابن تیمیہ مسائل من الأصول والفروع ووافقه عليها ابن القيم، أخطأ فيها وخالف فيها السلف فأنكرها عليه علماء عصره، وأوذي بسببها، وقاموا عليه مراراً لأجلها، ولا يحفظ عن أحد منهم أنه أفتى بتكفيره مع

ما نسب إليه من مخالفة السلف، وقد ردّ عليه التاج ابن السبكي في ”الطبقات الكبرى“، وكذلك ابن حجر الهيتمي وغيرهما كثير من العلماء ممن عاصرهما وغيرهم ممن تأخر عنهما. فالواجب - أخذاً من كلام ابن حجر العسقلاني والسراج البلقيني - على من اتصف بالعلم أن يتأمل كلام ابن تيمية وابن القيم في مؤلفاتهما فيفرز من ذلك ما ينكر ويحذر منه على قصد النصح، ويشي عليهما لفضائلهما فيما أصابا من ذلك، والله يحفظنا من الخطأ والخلل ويحمينا من الزيف والزلل. آمين“۔ (الفتاوى لمحمد بن بيحيى المطيعي، ص ۴۰، ط: دار الصيد، دمشق)

حافظ ابو زرعة عراقي الاجوبة المرضية میں لکھتے ہیں: ”أما الشيخ تقي الدين ابن تيمية، فهو إمام واسع العلم، كثير الفضائل والمحاسن، زاهد في الدنيا، راغب في الآخرة على طريقة السلف الصالح، لكنه كما قيل فيه: ”علمه أكثر من عقله“ فأداه اجتهاده إلى خرق الإجماع في مسائل كثيرة، قيل: إنها تبلغ ستين مسألة، فأخذته الألسنة بسبب ذلك، وتطرق إليه اللوم، وامتحن بهذا السبب، ومات مسجوناً بسبب ذلك، والمنتصر له يجعله كغيره من الأئمة في أنه لا تضره المخالفة في مسائل الفروع إذا كان ذلك عن اجتهاد، ولكن المخالف له يقول: ليست مسائله كلها في الفروع، بل كثير منها في الأصول، وما كان منها من الفروع فما كان يسوغ له المخالفة فيها بعد انعقاد الإجماع عليها، ولم يقع للأئمة المتبوعين مخالفة في مسائل انعقد الإجماع عليها قبلهم، بل لم يقع لأحد منهم إلا وهو مسبوق به من بعض السلف، كما صرح به غير واحد من الأئمة، وما أبشع مسألتي ابن تيمية في الطلاق والزيارة! وقد رد عليه فيهما معاً الشيخ الإمام تقي الدين السبكي، وأفرد ذلك بالتصنيف، فأجاد وأحسن“۔ (الأجوبة المرضية عن الأسئلة المكية، ص ۹۱-۹۹، المسألة الحادية والعشرون، ط: مكتبة التوعية الإسلامية، مصر)۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے لیے شیخ الاسلام کا لقب:

ہم نے اس شعر اور گزشتہ بعض اشعار کی تشریح میں علامہ ابن تیمیہ کی ان عبارتوں کو ذکر کیا جو جمہور اشاعرہ حضرات کے مسلک کے خلاف ہیں۔ اسی طرح علمائے کرام نے علامہ ابن تیمیہ کے بعض دیگر ان تفردات کو ذکر کیا ہے جو جمہور علما کے خلاف ہیں، مثلاً وہ ایک مجلس کی تین طلاقیں ایک شمار کرتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی نیت سے سفر ناجائز سمجھتے ہیں، عالم کو قدیم بالنوع کہتے ہیں، جہنم کی نارکوفانی کہتے ہیں، تو سل بالذات کا انکار کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ کو محل حوادث مانتے ہیں۔ اس کے باوجود اکا بر علما نے بلند الفاظ سے ان کی

تعریف فرمائی اور ان کو شیخ الاسلام کے لقب سے ملقب فرمایا اور ساتھ ہی ان کے تفردات سے دامن بچاتے ہوئے ان کی بعض عبارتوں کی تاویل کی اور بعض کو رد فرمایا۔

علامہ ابن تیمیہ کو شیخ الاسلام کہنے کے چند حوالے ملاحظہ فرمائیں:

۱- ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں: ”قال شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس ابن تيمية: هذا

حديث موضوع مختلق باتفاق أهل المعرفة“۔ (تفسير ابن كثير، النساء: ۷۷)

۲- ابن کثیر البدایہ والنہایہ میں لکھتے ہیں: ”وفاة شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد

بن تيمية“۔ (البدایة والنہایة ۵۵۲/۱۳)

۳- علامہ آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”وسئل شيخ الإسلام ابن تيمية، فقال: لو كان الخضر

حيًا لوجب عليه أن يأتي إلى النبي صلى الله عليه وسلم ويجاهد بين يديه ويتعلم منه“۔ (روح المعاني، الکہف: ۶۵)

۴- علامہ ابن قیم فرماتے ہیں: ”فقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى عن رجل

قال: ليلة الإسراء أفضل من ليلة القدر“۔ (زاد المعاد ۵۷/۱)

۵- علامہ ذہبی رحمہ اللہ تعالیٰ ”تذكرة الحفاظ“ اور ”العبر“ میں لکھتے ہیں: ”ابن تيمية الشيخ

الإمام العلامة الحافظ الناقد الفقيه المجتهد المفسر البارع شيخ الإسلام“۔ (تذكرة الحفاظ ۱۴۹۶/۴)

”ومات في قلعة دمشق ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة شيخ الإسلام تقي الدين

أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني معتقلاً“۔ (العبر في خبر من غير ۸۴/۴)

۶- علامہ زرکلی ان کے حالات میں لکھتے ہیں: ”أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام... أبو

العباس تقي الدين ابن تيمية الإمام شيخ الإسلام“۔ (الأعلام للزركلي ۱۴۴/۱)

۷- حاجی خلیفہ لکھتے ہیں: ”رفع الملام عن الأئمة الأعلام: لشيخ الإسلام أحمد بن عبد

الحليم بن تيمية الحنبلي“۔ (كشف الظنون ۷۵۷/۱)

۸- عمر بن رضا کمالہ معجم المؤلفین میں لکھتے ہیں: ”أحمد بن تيمية... الحراني، ثم الدمشقي

الحنبلي شيخ الإسلام محدث حافظ“۔ (معجم المؤلفين ۲۶۱/۱)

۹- علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بھی اپنی تصانیف میں ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے لیے شیخ الاسلام کا لقب

استعمال کیا ہے: ”ورأيت في كتاب الصارم المسلول لشيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي“. (ردالمحتار ۴/۲۱۴)

”تم تبعه على ذلك من الحنابلة الإمام شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن

تيمية“۔ (مجموعة رسائل ابن عابدين، الرسالة الخامسة عشرة، ص ۳۱۵)

۱۰- مولانا ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کی مشہور کتاب ”قواعد في علوم الحديث“ کی تعلق میں شیخ عبدالفتاح البوغدة نے ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے بارے میں مولانا ظفر احمد عثمانی کے ساتھ پیش آنے والا ایک واقعہ ذکر فرمایا ہے اور اس کے آخر میں مولانا ظفر احمد عثمانی کا خط بھی نقل کیا ہے، جو حسب ذیل ہے:

”فكتب إليّ -رعاه الله- بخط يده ما يلي: وقد أمرت بعض أصحابي أن يضربوا على هذه العبارة في حق الإمام ابن تيمية رحمه الله تعالى، ولكنه نسي وأنساني الشيطان أن أذكره، فاضربوا أنتم على هذه العبارة، واكتبوا في الهامش: إن المؤلف قد رجع عن تلك العبارة، وكان من هفوات القلم، وهو يستغفر الله ويتوب إليه من سوء الأدب في حق أئمة الإسلام، ومنهم: الإمام ابن تيمية الحراني شيخ الإسلام، رحمه الله تعالى وأدخله وإيانا دار السلام“۔ (قواعد في علوم الحديث، ص ۴۴۲)

۱۱- علامہ مقریزی رحمہ اللہ تعالیٰ لکھتے ہیں: ”وفيهما توجه شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية في ذي الحجة من دمشق“۔ (السلوك لمعرفة دول الملوك ۲/۳۸۴)

۱۲- علامہ حموی رحمہ اللہ تعالیٰ شرح الاشباہ میں رقم طراز ہیں: ”أقول: يؤيده ما في فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية“۔ (۱/۱۶۳)

”قال الشيخ قاسم في فتاواه معزيا إلى شيخ الإسلام يعني ابن تيمية قول الفقهاء نصوص الواقف كنصوص الشارع، يعني في الفهم والدلالة لا في وجوب العمل“۔ (۴/۱۰۶)

۱۳- اسی طرح علامہ ابن نجیم مصری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اگرچہ شیخ الاسلام کا لقب تو استعمال نہیں کیا؛ لیکن تعریفی کلمات کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے؛ چنانچہ لکھتے ہیں: ”وقد بالغ الحافظ عالم العرب أبو العباس بن تيمية في تضعيفه“۔ (البحر الرائق ۱/۳۰۹)

۱۴- علامہ صنعائی فرماتے ہیں: ”قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: السر في قراءتهما في صلاة فجر يوم الجمعة أنهما تضمنتا ما كان وما يكون في يومهما“۔ (سبل السلام

شرح بلوغ المرام ۱/۳۶۳)

۱۵- مولانا انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے معتقد تھے، وہ اپنے رسالہ ”اکفار الملحدين في ضروريات الدين“ میں ایک جگہ لکھتے ہیں: ”قال شيخ الإسلام ابن تيمية: وهؤلاء عندهم النبوة مكتسبة“۔ (ص ۱۱۵)

۱۶- مولانا سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ”شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لکھتے ہیں: والإجماع أعظم الحجج“۔ (راہ سنت، ص ۴)

۱۷- مولانا ابوالحسن علی ندوی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب ”تاریخ دعوت وعزیمت“ میں ایک مکمل جلد ابن تیمیہ رحمہ اللہ پر لکھی ہے، جس میں کئی جگہوں پر ان کے لیے شیخ الاسلام کا لقب استعمال کیا ہے۔
مذکورہ عبارات سے معلوم ہوا کہ ہمارے اکثر اکابر علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے کمالات علمی سے متاثر تھے اور ان کے لیے شیخ الاسلام کا لقب اختیار فرمایا؛ لیکن ہمارے بعض اکابر ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے غیر معمولی اصولی و فروعی تفردات کی وجہ سے ان کے لیے شیخ الاسلام کا لقب پسند نہیں کرتے تھے؛ چنانچہ مولانا احمد رضا بخجوری فرماتے ہیں: ”حضرت الاستاذ شیخ الاسلام مولانا ندویؒ تو حضرت شاہ عبدالعزیزؒ سے بھی زیادہ اس معاملہ میں سخت تھے؛ کیونکہ انھوں نے علامہ کی قلمی تالیفات کا بھی مطالعہ کیا تھا اور وہ علامہ ابن تیمیہ کے لیے شیخ الاسلام کا لقب بھی پسند نہ کرتے تھے؛ اسی لیے حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب گوہرؒ نے علامہ کو شیخ الاسلام لکھنے پر سخت ناراضگی کا اظہار کیا تھا اور حضرت کی ”الشہاب“ تو احقاق حق و ابطال باطل کا بے نظیر علمی و تحقیقی شاہکار ہے۔ رحمہ اللہ رحمۃ واسعۃ۔ سب سے بہتر و محتاط فیصلہ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ ذہبیؒ وغیرہ کا یہی ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ کے علمی نوادر سے استفادہ کیا جائے اور ان کے تفردات خلاف جمہور سے صرف نظر کی جائے۔ اور اسی طریقہ کو ہمارے اکابر نے بھی پسند کیا ہے۔ (ملفوظات کشمیری، ص ۴۱۴)

ابن ناصر الدین دمشقی (م ۸۴۲ھ) نے ”الرد الوافر علی من زعم بأن من سمي ابن تيمية شيخ الإسلام كافر“ میں ۸۷ علمائے کرام کے نام ان کے مختصر حالات کے ساتھ درج فرمائے ہیں جنھوں نے علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو شیخ الاسلام کے لقب سے ملقب فرمایا ہے، یا آپ کے بارے میں تعریفی کلمات فرمائے ہیں۔ لیکن اس کتاب میں علامہ ابن تیمیہ کے شذوذ سے بحث نہیں کی گئی ہے؛ اس لیے اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان اکابر نے ابن تیمیہ کے شذوذ کو صحیح تسلیم کر لیا ہے؛ بلکہ ان حضرات نے اپنی تالیفات میں علامہ ابن تیمیہ کا علمی طور پر رد لکھا ہے اور ان کی غلطی کا بیان کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ کے بعض تفردات:

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے ایسے تفردات ہیں جو اجماع کے خلاف ہیں۔

اس سلسلے میں چند علمائے کرام کی عبارات ملاحظہ فرمائیں:

۱- علامہ ابن حجر عسقلانی صاحب فتح الباری فرماتے ہیں: ”فإنه شيخ مشايخ الإسلام في عصره بلا ريب، والمسائل التي أنكرت عليه ما كان يقولها بالتشهي ولا يصبر على القول بها بعد قيام الدليل عنادا... فالذي أصاب فيه وهو الأكثر يستفاد منه ويترحم عليه بسببه، والذي أخطأ فيه لا يقلد فيه، بل هو معذور“. (۱/۱۴)

۲- علامہ ذہبیؒ فرماتے ہیں: ”وقد انفرد بفتاوى نيل من عرضه لأجلها، وهي مغمورة في بحر علمه، فالله تعالى يسامحه ويرضى عنه، فما رأيت مثله، وكل أحد من الأمة فيؤخذ من قوله ويترك فكان ماذا؟“ (تذكرة الحفاظ ۴/۱۹۲)

۳- علامہ بنجوری رحمہ اللہ تعالیٰ جو علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ تعالیٰ کے شاگردوں میں سے ہیں، فرماتے ہیں: امام احمد رعا ف وکسیر کی وجہ سے نقض وضو کے قائل ہیں، پھر بھی حافظ ابن تیمیہ خارج من غیر السبیلین سے نقض وضو کے مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ ہو گئے۔ یہ وہی بات ہے جو ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ نے جن مسائل میں اپنی رائے خود قائم کر لی ان میں انھوں نے امام احمد کی بھی پروا نہیں کی، اور بعض تفردات میں تو وہ اکابر امت سے بالکل الگ ہو کر ہی چل پڑے اور اپنی ہی کہتے ہیں، دوسروں کی سنتے بھی نہیں (جیسا کہ حضرت شاہ صاحب نے فرمایا) یعنی دوسروں کے دلائل سے صرف نظر کر لیتے ہیں، نہ ان کو پوری طرح ذکر کرتے ہیں، نہ ان کی جواب دہی ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ بات علمی تحقیق کے شان کے خلاف ہے اور حافظ موصوف جیسے جلیل القدر محقق و محدث کے لیے موزوں نہ تھی؛ چونکہ ایسے مسائل کی تعداد بہت کم ہے؛ اس لیے ان سے موصوف کی عظمت و قدر پر حرف نہیں آتا، یہ دوسری بات ہے کہ غلطی جس سے بھی ہو وہ غلطی ہے اور اس کا اعلان و اظہار بھی ضروری ہے؛ تاکہ تحقیق و احقاق حق میں کوتاہی نہ ہو۔ ساتھ ہی عرض ہے اور پہلے بھی لکھا گیا ہے کہ معصوم بجز انبیاء علیہم السلام کے کوئی بھی نہیں۔ (انوار الباری ۶/۶۳)

۴- مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ معارف السنن میں لکھتے ہیں: ”قال الرافق عفا الله عنه: شذوذ ابن تيمية في مسائل الطلاق نظير شذوذه في مسائل أخرى أصولاً وفروعاً، وهي كثيرة جداً، ومشايخنا مع الاعتراف بسعة علمه واستبحاره المدهش يردون عليه في شواذه ولا يسايرون معه في شيء، وقد قام عصبه من أجلة أهل عصره ومن بعده بالرد عليه في هذه المسائل وغيرها، كالحافظ تقي الدين أبي الحسن السبكي، والكمال الزملكاني، وابن جهيل، وابن الفر كاح، والعز بن جماعة، والصالح العلائي، والتقي الحصني، وغيرهم من

الأعلام“۔ (معارف السنن ۶/۷۲-۷۳ء)

۵- مولانا سعید احمد اکبر آبادیؒ لکھتے ہیں: ”اصحاب مذاہب سے ابن تیمیہؒ کے اختلافات چار قسم کے ہیں:

- ۱- اگرچہ ابن تیمیہؒ اپنے کو امام احمد بن حنبلؒ کا پیرو بتاتے ہیں، باوجود اس کے انھوں نے جھپیس مسائل میں اختلاف کیا ہے۔
- ۲- سولہ مسائل میں احمد بن حنبلؒ کے مسلک کو قطعی طور پر نظر انداز کر کے باقی تین اماموں میں سے کسی ایک کے مسلک کو اختیار کیا ہے۔
- ۳- اُن تالیس مسائل میں انھوں نے چاروں ائمہ کے فیصلوں کو چھوڑ کر اپنی آزاد رائے کو ترجیح دی ہے۔
- ۴- اُن تالیس مسائل ایسے ہیں جہاں انھوں نے اجماع امت کو نظر انداز کر دیا ہے اور اپنی ذاتی رائے کو اہمیت دی ہے۔ (علامہ ابن تیمیہ اور ان کے ہم عصر علماء ص ۸)

علامہ ابن تیمیہؒ کے مختصر حالات اور ابن تیمیہ سے شہرت کی وجوہات:

علامہ ابن تیمیہ کا نام: احمد بن عبدالحلیم بن عبد السلام بن عبد اللہ بن محمد بن الخضر بن محمد بن علی بن عبد اللہ ابن تیمیہ ہے۔ ابو العباس آپ کی کنیت اور تقی الدین لقب ہے۔ اور ابن تیمیہ آپ کا خاندانی نام ہے۔ ابو البرکات ابن المستوفی نے تاریخ اربل میں لکھا ہے کہ میں نے محمد بن الخضر بن محمد ابن تیمیہ سے تیمیہ کے نام کی وجہ دریافت کی تو انھوں نے کہا کہ میرے والد یاد ادا حج کے لیے گئے اور ان کی بیوی حاملہ تھی، جب تیمار پہنچے تو ایک چھوٹی سی بچی پر جو خیمے سے باہر نکل رہی تھی نظر پڑی، جب حج سے واپس حراں آئے تو ان کی بیو کے ہاں بچی پیدا ہو چکی تھی، جب دادا نے بچی کو دیکھا تو اس کو تیمار والی بچی کے ساتھ مشابہ پایا اور کہا: یا تیمیہ! یا تیمیہ! بس یہ وجہ تسمیہ ہے۔ (تاریخ اربل، للمبارک بن أحمد بن المبارك اللخمي الإربلي المعروف بابن المستوفی ۹۷/۱، ونقل عنه ابن خلكان في وفيات الأعيان ۴/۳۸۶)

زین الدین حنبلی نے ذیل طبقات الحنابلہ (۱۶۱/۲) میں محمد بن الخضر بن محمد بن الخضر کے حالات میں تیمیہ کی مذکورہ وجہ تسمیہ کے علاوہ ابن النجار کے حوالے ایک دوسری وجہ یہ ذکر فرمائی ہے کہ محمد بن خضر کے دادا محمد کی والدہ کا نام تیمیہ تھا جو واعظہ تھیں؛ اس لیے ان کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کا خاندانی نام تیمیہ پڑ گیا۔ اور صلاح الدین صفدی نے الوافی بالوفیات (۱۱/۷) میں لکھا ہے کہ تیمیہ آپ کے جد اعلیٰ کا لقب تھا۔

آپ کی ولادت دوشنبہ ۱۰ ربیع الاول ۶۶۱ھ میں حراں میں ہوئی، اور وفات شب دوشنبہ ۲۰ ذی القعدہ ۷۲۸ھ دمشق میں ہوئی۔ آپ کی ولادت سے پانچ سال قبل ۶۵۶ھ میں تاتاریوں نے بغداد پر حملہ کیا۔ سیاسی اعتبار سے مسلمانوں کے واسطے یہ زمانہ جتنا پست اور پرخطر تھا علمی اعتبار سے اتنا ہی عمدہ اور اعلیٰ تھا۔ سراج الدین ابو حفص عمر حمصی نے اپنے قصیدہ بانیہ میں لکھا ہے:

وكان في عصره بالشام يومئذ * سبعون مجتهداً من كل منتخب

یعنی ابن تیمیہ کے زمانے میں صرف ملک شام میں ستر منتخب مجتہد تھے۔

علامہ ابن تیمیہ چھ سال کے تھے کہ تاتاریوں نے حران پر قبضہ کر لیا۔ آپ کے والد اہل وعیال کو لے کر دمشق آ گئے اور دار الحدیث سکر یہ میں شیخ الحدیث مقرر ہوئے۔ علامہ ابن تیمیہ نے علم و فضل و کمال وراثتاً پایا اور اپنے والد بزرگوار اور اکابر علما سے علوم دینیہ کو خوب تحقیق سے پڑھا۔ حدیث شریف کو خاص اہتمام کے ساتھ اپنا موضوع بنایا۔ حافظہ نہایت قوی تھا جو حفظ کیا پھر اس کو نہ بھولے۔ جب ذرا بڑے ہوئے علما پر گرفت کرنے لگے اور پھر گزرے ہوئے اکابر علما پر سختی سے رد و نکیر کرنے لگے۔ ایک موقع پر آپ نے فرمایا: ”کل من خالفني في شيء مما كتبه فانا أعلم بمذهبه منه“۔ (حیاء ابن تیمیہ لمحمد بهجة بيطار، ص ۳۱) علامہ ذہبی نے النصیحة الذہبیہ میں انہی قباحتوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے: ”إلى كم تمدح نفسك وشفا شقك وعبارتك وتذم العلماء“۔

رد وافر، قول جلی اور کواکب در یہ میں علامہ ابن تیمیہ کے فضائل اور اوصاف حسنہ کا نہایت تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ آپ کا حافظہ، علم، تقویٰ، خشیت، ورع، زہد، قناعت، صبر، جرأت، اتباع سنت، اجتناب از بدعت، اعلائے کلمہ حق اور جہاد کے لیے ہر وقت کمر بستہ رہنا، اللہ کی رضامندی کے لیے حق کا اظہار کرنا، دنیا سے روگردانی وغیرہ جیسے عالی اوصاف کی ساتھ متصف تھے۔ علامہ ذہبی جب ابن تیمیہ کے اوصاف و مدارج لکھتے لکھتے تھک گئے تو بالآخر یہ کہہ کر آپ کو خاموش ہونا پڑا: ”وهو أكبر من أن ينبه مثلي على نعوته... إني ما رأيت بعيني مثله ولا والله ما رأى هو مثل نفسه في العلم“۔ (الرد الوافر، ص ۳۵)

رسالہ رد وافر میں ستاسی جلیل القدر علما کی مدح و ستائش منقول ہے اور پھر نو عالی مرتبت افراد کی تقریظیں ہیں، کسی نے ابن تیمیہ کو حدیث شریف میں حاکم کا مرتبہ دیا ہے، کسی نے ان کے واسطے اجتہاد کا مرتبہ تجویز کیا، تو کسی نے ان کے اوصاف زائد از حد شمار بتائے۔

لیکن علمائے اعلام نے صدق دل سے ابن تیمیہ کی یہ تعریف اس وقت کی ہے جب کہ ان کی عمر ۳۷ سال سے متجاوز نہیں تھی۔ سب سے پہلے ان کی تحریرات پر ناپسندیدگی کا اظہار ماہ ربیع الاول ۶۹۸ھ میں ہوا جب ان کے حموی فتویٰ کے خلاف فقہا کی ایک جماعت کھڑی ہوئی، اور چونکہ اس فتویٰ کا تعلق عقائد سے ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فقہا کا اختلاف عقائد کی بنا پر شروع ہوا۔

ابن تیمیہ جیسے جیسے دور کہولت کی طرف بڑھنے لگے ان کے تفردات و شذوذ میں اضافہ ہوتا گیا اور علمائے اعلام کے لیے ابن تیمیہ کے بارے میں تعریفی کلمات سے رجوع مشکل ہوتا گیا اور یکے بعد دیگرے ان کے مدارج اور معاون ان سے برگشتہ ہونے لگے۔ علامہ کوثری نے زغل العلم والطلب، ص ۲۴ کے حاشیہ میں لکھا ہے: ”والواقع أن عدة من العلماء كانوا أسرعوا في إطراء ابن تیمیة وتحزبوا له في بادئ الأمر، ثم

صعب عليهم التراجع عن قوله فيه إلى أن توغل في مفرداته المعروفة، فتخلوا عنه واحد بعد واحد...“

حافظ ابن حجر الدرر الکامنه (۶/۶۲) میں ابوحیان اندلسی کے بارے میں لکھتے ہیں: ”کان يعظم ابن تيمية، ومدحه بقصيدة ثم انحرف في تفسيره الصغير بكل سوء ونسبه إلى التجسيم“. علامہ ذہبی ایک موقع پر ابن تیمیہ کی تعریف میں لکھ گئے: ”کل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث“. (ذیل طبقات الحنابلة ۴/۵۰۰)

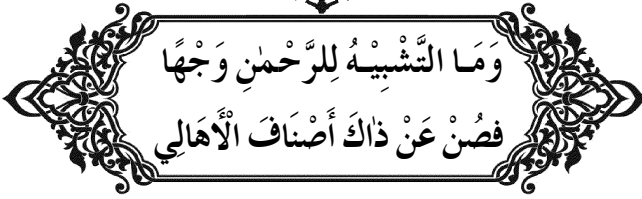
لیکن آخر میں وہی ذہبی مجبور ہو کر لکھ رہے ہیں: ”يأليت أحاديث الصحيحين تسلم منك“. (النصيحة الذهبية)

جب ابن تیمیہ کی عمر ۳۰ سال تھی اس وقت حافظ زماکانی نے ان کی بے حد تعریف کی اور آپ کو ”أنت الإمام الذي قد كان ينتظر“ کہا اور جب ابن تیمیہ شیخوخت کے حدود میں داخل ہوئے تو حافظ زماکانی اُن سے متفرق ہو گئے، اور ایسی نفرت جو ایذا رسانی کی حد تک پہنچ گئی۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابن تیمیہ کو عہد زریں میں پیدا کیا، علوم و فضائل اور کمالات سے خوب متصف کیا، جب تک وہ جمہور کے ساتھ رہے ان کی قدر و منزلت میں اضافہ ہی ہوتا رہا، اور جس دن سے ان کو شذوذات کی تلاش ہوئی اور انھوں نے ائمہ مجتہدین اور جمہور کے مسلک سے باہر قدم نکالا، ان کی مقبولیت رو بہ زوال ہوئی اور ان کے طرفداران سے الگ ہوئے اور قید خانہ میں ان کی وفات ہوئی۔

حافظ ابن حجر نے علامہ ابن تیمیہ کے بارے میں جو رائے قائم کی ہے نہایت درست اور انصاف پر مبنی ہے۔ آپ فرماتے ہیں: ”ان تمام فضائل اور علم و کمالات کے ہوتے ہوئے ابن تیمیہ ایک بشر ہیں جو خطا بھی کرتا ہے اور صواب پر بھی رہتا ہے، جن مسائل میں وہ صواب پر رہے ہیں وہ زیادہ ہیں، اُن سے استفادہ کیا جائے اور ان کی وجہ سے ابن تیمیہ کے واسطے رحمت کی دعا کی جائے، اور جن مسائل میں ان سے خطا ہوئی ہے ان مسائل میں ان کی پیروی نہ کی جائے، وہ ان مسائل میں معذور ہیں“۔ (الرد الوافر، ص ۲۷۳)

آپ کی تصانیف کی تعداد ستر (۷۰) سے زائد ہے، چند مشہور تصانیف درج ذیل ہیں: ۱- رفع الملام عن الأئمة الأعلام. ۲- قاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة. ۳- بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول. ۴- السياسة الشرعية من إصلاح الراعي والرعية. ۵- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. ۶- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. ۷- مجموع الفتاوى جس کو عبد الرحمن بن محمد بن قاسم نے مرتب کیا ہے۔



ترجمہ: اللہ تعالیٰ کو غیر اللہ سے تشبیہ دینا جائز طریقہ نہیں ہے، پس اس سے اہل السنۃ والجماعۃ کی سب جماعتوں اور اقسام کو محفوظ رکھو۔

آی: لیس التشبیہ للرحمن طریقاً جائزاً۔ اللہ تعالیٰ کو غیر اللہ سے تشبیہ دینا جائز نہیں۔ او لیس التشبیہ للرحمن طریقاً مشروعاً، او لیس التشبیہ ثابتاً بوجه من الوجوه۔ اس شعر میں مشبہہ کا رد ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ دیتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ دینا درست نہیں:

اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ نہیں دے سکتے ہیں۔ اس بات کے چند دلائل ملاحظہ فرمائیں:

- (۱) ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أُنْدَادًا﴾ (البقرة: ۲۲)۔
- (۲) ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلّٰهِ الْأَمْثَالَ﴾ (النحل: ۷۴)۔
- (۳) ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ۱۱)۔
- (۴) ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص: ۴)۔
- (۵) ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الروم: ۲۷)۔
- (۶) ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ (النحل: ۱۷)۔

حضرت عبداللہ بن مبارکؒ راستے میں جا رہے تھے، ایک چرواہا ملا، اس کو میلا کچلا دیکھا تو جی میں آیا کہ اس کو اللہ کی طرف دعوت دوں۔ چرواہے سے کہا: اللہ کو جانتے ہو؟ کہا: ہاں، جانتا ہوں۔ پوچھا: کس طرح جانتے ہو؟ کہا: اگر میں ہوں تو بکریاں محفوظ، اور میں نہ ہوں تو بکریاں چور لے جائے؛ اگر ان بکریوں کو مجازی محافظ کی ضرورت ہے تو زمینوں اور آسمانوں کا نظام بدون محافظ اور اللہ کے بغیر کیسے چلے گا۔ پھر پوچھا: تم جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ کیسے ہیں؟ کہا: مجازی اور حقیقی مالک میں فرق ہے، یہ بکریاں میری طرح نہیں اور میں بکریوں کی طرح نہیں ہوں، تو حقیقی مالک کو مخلوق پر کیسے قیاس کر سکتے ہیں؟!

ایک اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں آتا ہے: ”إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ“۔ (صحیح مسلم، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم: ۲۶۱۲)۔ اس کے متعدد جوابات ہیں، مثلاً:

(۱) نسبت شرافت کے لیے ہے، جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ۔ تو صورة اللہ کے معنی ہوئے: علی صورة منسوبة إلى الله تعالى للشرف والإكرام۔

(۲) علی صورته کی ضمیر خود آدم ﷺ کی طرف راجع ہے۔ مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم ﷺ کی صورت اس صورت پر بنائی جو اللہ تعالیٰ کے علم ازلی میں تھی اور ان سے پہلے کسی مخلوق کے مشابہ نہیں۔

اور جس روایت میں یہ آیا ہے کہ: ”إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ“۔ وہ روایت معلول ہے، ابن خزیمہ نے اس میں تین علتیں بیان کی ہیں: ۱- ثوری نے اس روایت کو مرسل ذکر کر کے اعمش کی مخالفت کی ہے۔ ۲- اعمش مدلس ہیں اور انھوں نے حبیب بن ابی ثابت سے سماع کی صراحت نہیں کی ہے۔ ۳- حبیب بن ابی ثابت بھی مدلس ہیں اور انھوں نے عطاء سے سماع کی صراحت نہیں کی۔ (التوحید لابن خزيمة ۸۶/۱)

علامہ کوثری فرماتے ہیں: ”قد أصاب ابن خزيمة في تلك العلل وإن كان كثير الأخطاء في باقي الأبواب. والغريب أن كثيرا من المحدثين يمقتونه لكلامه المصيب في هذا الحديث، وهم أتبع له من ظله في أغلاطه الخطرة. نسأل الله السلامة“۔ (حاشية العلامة الكوثري على الأسماء والصفات للبيهقي، ص ۲۷۸)

(۳) علی صورته، أي: علی صفته من العلم والقدرة والإرادة۔

(۴) یا تشابہات میں سے ہے۔ (فتح الباری ۱۸۳/۵، و ۳/۱۱۰۔ و شرح النووي علی مسلم ۱۶۵/۱۶)

(۵) یا حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ والی توجیہ کی جائے گی کہ یہ صورت اللہ تعالیٰ کی ذات کی نہیں؛ بلکہ صورت مثالی کی شکل ہے۔ شاہ صاحب نے فیض الباری میں اس حدیث کی شرح کے ذیل میں یہ توجیہ فرمائی ہے۔

تشبیہ کی تعریف:

(۱) مشاركة أمر لأمر آخر۔

(۲) اشتراك الشيئين في وصف من الأوصاف۔ جیسے زید کا لاسد کہ زید شجاعت میں شیر کے مشابہ ہے، یعنی زید اور شیر کے درمیان شجاعت میں اشتراک ہے۔

(۳) اتحاد الشيئين في الكيف، كالشمس والقمر متحدان في النور والضياء۔ (كشف

اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/ ۳۴۴. والکلیات، ص ۹۳۱)

الرَّحْمَنُ: رحمت سے ہے۔ یہاں رحم کا معنی رقتِ قلب سے نہیں کریں گے؛ بلکہ جیسا قاضی بیضاویؒ نے فرمایا: ”خذوا الغایات واترك المبادی“۔ (تفسیر البیضاوی، ص ۱۳)۔ یعنی مبادی کو چھوڑ دو اور نتائج کو لے لو، اور رحمت کا نتیجہ احسان و فضل ہے، اور یہی مراد ہے۔

الرحمن ان اسمائیں سے ہے، جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں، غیر اللہ کے لیے اس کا استعمال جائز نہیں ہے۔ حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں: ”واسمه تعالیٰ الرحمن خاص به لم یسم به غیره، كما قال تعالیٰ: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ﴾. وقال تعالیٰ: ﴿وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ﴾. (تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۶)

اشکال ہوتا ہے کہ مسیلمہ کذاب کے شاعر نے اس کے لیے رَحْمَن کا لفظ استعمال کیا:

وَأَنْتَ غِيْثُ الْوَرْدِ لَا زَلْتَ رَحْمَانًا

(غذاء الألباب، ص ۱۰)۔

اس کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں، مثلاً:

(۱) اللہ تعالیٰ کے لیے جو خاص ہے وہ معرف باللام ہے اور الف لام کے بغیر اوروں کے لیے بھی استعمال ہو سکتا ہے۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: ”المختص المعروف بالألف واللام دون غيره“۔ (ضوء المعالي، ص ۸۵. وانظر درج المعالي، ص ۵۹)

علامہ سبکیؒ فرماتے ہیں: ”والحق أن المنع شرعي لا لغوي، وأن المخصوص به تعالیٰ المعروف“۔ (مقدمة رد المحتار ۱/ ۷. ومثله في روح المعاني ۱/ ۶۳، مباحث في البسملة)

(۲) مشہور لغوی و ادیب اعلم شتتري (م: ۴۷۶) کا خیال ہے کہ لفظ رَحْمَن معرفہ یا نکرہ دونوں صورتوں میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ ”وذهب الأعلام الشنتري إلى أنه علم كالجلالة لا اختصاصه به تعالیٰ وعدم إطلاقه على غيره تعالیٰ معرفاً ومنكراً“۔ (مقدمة رد المحتار ۱/ ۷)

حافظ ابن کثیر کی بھی یہی رائے ہے؛ چنانچہ لکھتے ہیں: ”وَلَمَّا تَجَهَّرَ مَسِيلْمَةُ الْكَذَّابِ وَتَسَمَّى بِرَحْمَنِ الْيَمَامَةِ كَسَاهُ اللَّهُ جِلْبَابَ الْكَذِبِ وَشُهِرَ بِهِ، فَلَا يُقَالُ إِلَّا مَسِيلْمَةُ الْكَذَّابِ، فَصَارَ يُضْرَبُ بِهِ الْمَثَلُ فِي الْكَذِبِ...“۔ (تفسیر ابن کثیر ۱/ ۲۶)

علامہ زنجشتری، علامہ آلوسی، ابن عاشور اور ابن عابدین شامی وغیرہ فرماتے ہیں کہ بعض شعرا کا مسیلمہ کذاب کے لیے لفظ رَحْمَن کا استعمال تَعْتُّت اور تَعَصُّب کی وجہ سے تھا۔ ”وَأَمَّا قَوْلُهُ (أَيُّ بَعْضِ شُعْرَاءِ بَنِي

حنيفة) في مسليمة: ”وأنت غيث الوری لا زلت رحماناً“ فمن تعنته وغلوه في الكفر“۔
(الكشاف للزمخشري، الفاتحة: ۱۔ روح المعاني ۵۹/۱، مباحث في البسملة۔ التحرير والتنوير لابن عاشور ۱/۱۷۲۔

مقدمة رد المحتار ۷/۱۔ واللفظ لابن عابدين)

لیکن ملا علی قاری اور تاج الدین سبکی نے اس جواب کو غیر صحیح کہا ہے۔^(۱)

۳۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ لفظ رحمن اس شعر میں مصدر ہے نہ کہ صفت مشبہ اور مطلب یہ ہے کہ تو رحمت والا ہے۔ ”وقیل: إن رحماناً فی البیت مصدر لا صفة مشبهة، والمراد لا زلت ذا رحمة“۔

(روح المعاني ۵۹/۱، مباحث في البسملة)

۴۔ ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ بعض شعرا کا میلہ کے بارے میں لفظ رحمن کا استعمال شاذ ہے؛ اس لیے قابل التفات نہیں۔ ”ولا يلتفت لقلوله “لا زلت رحماناً“ لشذوذه“۔ (الدر المصون في علوم الكتاب المکنون ۳۴/۱)

وجہ: وجہ کے بہت سے معانی ہیں، مثلاً: چہرہ، ہر شے کا سامنے والا حصہ، سردار قوم، شریف و معزز آدمی، کنارہ، راستہ، ڈگر وغیرہ۔ یہاں مراد راستہ ہے۔ کہتے ہیں: ”صرف الشيء عن وجهه“ شے کو اس کے ڈگر (مقررہ راستہ یا طریقہ) سے ہٹا دیا۔

وما التشبيه للرحمن وجهًا: أي: طريقًا جائزًا۔

فُضِّنَ عَنْ ذَاكَ أَصْنَافُ الْأَهَالِي: یعنی اہل السنۃ والجماعۃ کی تمام اقسام کو غیر اللہ کے ساتھ تشبیہ دینے سے محفوظ رکھو۔

أهالي: اہل کی جمع ہے، جیسے أراضي، ارض کی جمع ہے۔ الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے، أي: اہل الإسلام۔ مراد جماعت اہل سنت ہے، یا صحابہ ؓ اور تابعین ؓ کی جماعت مراد ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا﴾۔ (البقرة: ۱۳۷)۔ اور ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾۔ (النساء: ۱۱۵)۔ میں صحابہ ؓ اور تابعین ؓ کو معیار قرار دیا گیا ہے۔

(۱) قال بدر الدين الزركشي: ”وأما قول شاعر اليمامة: (وأنت غيث الوری لا زلت رحماناً) فهو من كفرهم وتعنتهم، كذا أجاب به الزمخشري. وردّه بعضهم بأن التعنت لا يدفع وقوع إطلاقهم، وغايته أنه ذكر السبب الحامل لهم على الإطلاق. وإنما الجواب أنهم لم يستعملوا الرحمن المعروف بالألف واللام، وإنما استعملوه مضافاً منكراً، وكلامها إنما هو في المعرف باللام. وأجاب ابن مالك: بأن الشاعر أراد ”لا زلت ذا رحمة“ ولم يرد الاسم المستعمل بالغلبة“۔ (البرهان في علوم القرآن ۵۰۳/۲۔ وانظر: ضوء المعالي، ۸۵۔ وتحفة الأعالي، ص ۳۵)۔

اہل السنۃ والجماعۃ کی وجہ تسمیہ:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”من یعش منکم فسیری اختلافاً کثیراً“۔ صحابہؓ نے عرض کیا: پھر ہم کیا کریں؟ آپ نے فرمایا: ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ“۔ (سنن الترمذی، باب ماجاء فی الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم: ۲۶۷۶۔ وقال الترمذی: هذا حديث حسن صحيح)۔

”اہل السنۃ والجماعۃ“ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر چلتے ہیں اور جماعت صحابہؓ و تابعینؓ کی اتباع کرتے ہیں۔

اکمل الدین بابر تی لکھتے ہیں: ”أهل الشيء ملازمہ۔ والسنة في اللغة: الطريقة. وفي الشرع: اسم للطريق المسلك في الدين. وقد تقع على سنة النبي عليه الصلاة والسلام وغيره من الصحابة لقوله صلى الله عليه وسلم: ”عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي“۔ ولكن المراد به هاهنا الطريق التي كان عليها النبي عليه الصلاة والسلام، وأمر بالدعاء إليها بقوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (يوسف: ۱۰۸) والمراد بالجماعة: الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم: وهو الطريق الذي أنا عليه وأصحابي.

وإنما سميت هذه الطريق طريق أهل السنة والجماعة؛ لأنها مخالفة لطريق أهل الهوى والبدعة“۔ (شرح عقيدة الإمام الطحاوي للبابرتي، ص ۲۴۔ وانظر: شرح الطحاوي للغزوي، ص ۲۶)

وقال ابن عابدين الشامي: ”وهم الأشاعرة والماتريدية“۔ (رد المحتار ۱/۴۹)

اہل السنۃ والجماعۃ کو ”الفرقة الناجية“، ”الطائفة المنصورة“ اور ”السلف الصالح“ سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔

حدیث میں آتا ہے کہ اہل کتاب بہتر فرقوں میں بٹ گئے، اور تم تہتر فرقوں میں بٹ جاؤ گے، سب آگ میں ہیں سوائے ایک جماعت کے، اور وہ جماعت اس طریق پر چلے گی جس پر میں اور میرے صحابہ چلے۔

”إن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي“۔

(سنن الترمذی، باب فیمن یموت وهو یشہد أن لا إله إلا الله، رقم: ۱۴۶۲)

تشبیہ کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا مسلک اور امام غزالیؒ کی طرف غلط نسبت کی وضاحت:

سعید عبداللطیف فودہ نے تہذیب شرح السنوسیہ میں حافظ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھا ہے: ”لقد نفی ابن تیمیہ هذا الإجماع وادّعى أنه لم تجمع الأمة على أن الله لا يشابه المخلوق من جميع الوجوه، بل ادعى أنه لم يرد نفى التشبيه في الشريعة... وأما ما ورد من بعض السلف من نفى التشبيه فمرادهم فقط نفى كون الله من لحم وعظم“. (تہذیب شرح السنوسیہ، ص ۲۶، تعلیق) نیز الادب المفرد پر شیخ محمد الیاس صاحب بارہ بنکی نے تعلیق لکھی ہے، وہ بھی مخلوق کے ساتھ کامل مشابہت کی نفی کرتے ہیں، ناقص مشابہت کو مانتے ہیں۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”الأمر الثاني قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ وأنت تعلم أن هاتين الآيتين ليستا صريحتين في إبطال ظواهر نصوص الصفات لاحتمال أن يفهم نفى المماثلة والمكافئة التامتين، فلا يلزم منه نفى مماثلة جزئية“. (تعلیق الأدب المفرد، ص ۳۹۵)۔

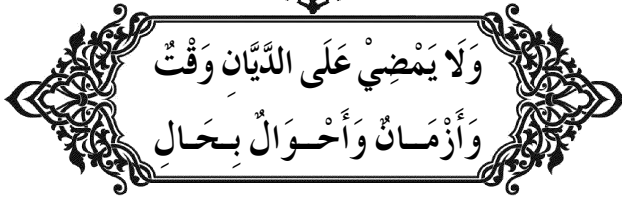
نیز مولانا موصوف اللہ تعالیٰ کے لیے جہت کے ثبوت کی طرف بھی مائل ہیں اور اسے امام غزالیؒ کا قول بتلاتے ہیں۔ (ص ۳۹۵)

لیکن امام غزالیؒ کی طرف منسوب یہ بات ہمیں نہیں ملی؛ بلکہ ان کی کتابوں میں اس کے خلاف بات ملتی ہے؛ چنانچہ امام غزالیؒ نے اپنی کتاب ”قواعد العقائد“ (الفصل الاول ۱۰۸/۱) اور ”احیاء علوم الدین“ (۱۲۸/۱) میں اللہ تعالیٰ کے لیے مکان اور جہت کی نفی فرمائی ہے۔

فائدہ:

شیخ خلیل دریان الازہری نے اس سلسلے میں ”غاية البيان في تنزيه الله عن الجهة والمكان“ نامی کتاب لکھی، انھوں نے اس مسئلے کو مدلل بیان فرمایا، اور قرآن، حدیث، اجماع اور دلیل عقلی کی روشنی میں جہت کی نفی کی ہے۔ اسی کتاب کی الفصل الثامن میں ”ذكر النقول عن المذاهب الأربعة وغيرها على أن أهل السنة يقولون: الله موجود بلا مكان وجهة“ کا عنوان باندھا، اور اس لمبی فصل میں۔ جو صفحہ ۶۰ سے ۱۲۳ تک پھیلی ہوئی ہے۔ بہت ساری عبارات اپنے مدعی پر نقل فرمائیں۔





ترجمہ: اور دیان پر کوئی وقت معین، زمانہ اور سال نہیں گزرتا ہے۔

الدِّيَان: حساب لینے والا۔ بدلہ دینے والا۔ لغت میں دیان کے بہت سے معانی ہیں، جیسے: القہار، الحاکم، المجازی۔ بعض شراح کا خیال ہے کہ یہاں ناظم کی مراد ”القہار“ ہے؛ اس لیے کہ یہ شعر تشبیہ کی نفی کے لیے لایا گیا ہے۔ (۱)

وقت اور زمانے میں فرق:

وقت معین ہوتا ہے اور زمانہ عام ہے، یا وقت زمانے کے ایک حصے کو کہتے ہیں، یعنی کسی امر کے لیے زمانے کی ایک مفروضہ مقدار، جیسے وقت الظہر۔ (۲)

شعر کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ زمان اور مکان کا محتاج نہیں ہے۔

اشکال: یہاں اشکال ہوتا ہے کہ زمانے کا پابند نہیں تو زمانے کے نہ گزرنے کا مطلب کیا ہے؟ اور قرآن میں زمانے کا استعمال تو جا بجا پایا جاتا ہے، مثلاً:

﴿وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ﴾ (طہ: ۱۲۱)۔ ماضی کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔

﴿أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ (نوح: ۱)۔ ماضی کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔

﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾ (البقرة: ۲۱۳)۔ ماضی میں سب انبیاء علیہم السلام گزرے ہیں۔

جواب (۱): لا یقارنہ وقت ولا زمان۔ لوگوں کے اعتبار سے بعض افعال ماضی، اور بعض حال اور مستقبل میں پائے جاتے ہیں، جیسے ہم زید کے بارے میں کہتے ہیں کہ دس سال پہلے بچہ تھا، اب جوان ہے،

(۱) قال الشيخ محمد أحمد كنعان: ”الديان“ له في اللغة عددٌ من المعاني، كما في ”القاموس المحيط“، منها: القهار، والحاكم، والمُجَازِي، والأقرب منها لمراد الناظم هو المعنى الأول؛ لأن البيت هو في تنزيه الخالق سبحانه عن مماثلة مخلوقاته، وهذا التنزيه يناسبه معنى ”القهار“۔ (جامع اللآلي، ص ۱۰۷)

(۲) الفروق اللغوية، ص ۲۷۰۔ وفي تحفة الأعمالي: والفرق بين الوقت والزمان والمدة: أن المدة المطلقة هي امتداد حركة الفلك من ابتدائها إلى انتهائها، والوقت هو الزمان المفروض لأمر، والزمان مدة مقسومة.

اور ۳۰ سال کے بعد بوڑھا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ایسے نہیں کہ زمانے کی قید سے آپ کے احوال بدل جائیں۔

(۲): زمان و مکان قدیم ہو جائیں گے جبکہ دونوں مخلوق اور حادث ہیں۔ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے علاوہ کوئی شے قدیم نہیں۔ حدیث میں آتا ہے: ”كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ“۔ (صحیح البخاری، باب

﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾، رقم: ۷۴۱۸)۔

ابن تیمیہ کے نزدیک عالم قدیم بالنوع ہے:

شیخ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ عالم قدیم بالنوع ہے۔ یعنی زمانہ ماضی میں کوئی نہ کوئی مخلوق تھی؛ جبکہ یہ ”كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۷۴۱۸) کے خلاف ہے۔

ابن تیمیہ اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں: ”الوجه الخامس عشر: أن الإقرار بأن الله لم يزل يفعل ما يشاء ويتكلم بما يشاء، هو وصف الكمال الذي يليق به، وما سوى ذلك نقص، ويجب نفيه عنه...، وإذا قيل: لم يزل يخلق، كان معناه: لم يزل يخلق مخلوقاً بعد مخلوق، كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقاً بعد مخلوق“۔ (مجموع الفتاوى ۱۸/۲۳۹)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادث يقارنه يكون تمام تأثيره مع الآخر، وهلم جرا، فهذا ممتنع وهو من جنس قول معمر في المعاني المتسلسلة، وإن أريد به أن يحدث قبل كل حادث حادث وهلم جرا، فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوزونه“۔ (درء تعارض العقل والنقل ۱/۳۶۶)

منہاج السنۃ میں لکھتے ہیں: ”فيمتنع كون شيء من العالم أزلياً وإن جاز أن يكون نوع الحادث دائماً لم يزل“۔ (منہاج السنۃ ۱/۳۸۹)

اور درء تعارض العقل والنقل میں لکھتے ہیں: ”وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم، فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً، بل قديماً ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده، كما يفرق جمهور العقلاء بين دوام النوع ودوام الواحد من أعيانه“۔ (درء تعارض العقل والنقل ۲/۱۴۸)

شیخ سعید فودہ ابن تیمیہ کے عالم کے قدیم بالنوع اور حادث الآحاد والافراد ہونے کے عقیدے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”هو (ابن تیمیہ) يقول: إن هذا العالم المشاهد كان يوجد قبله عالم آخر، أو مخلوقات أخرى ليست موجودة الآن، وقبل هذه المخلوقات مخلوقات أخرى لا إلى بداية، بل كلما فرضت وجود مخلوق له بداية فيمكنك القول بوجود مخلوق كان قبله

وَعُدِمَ فِي ذَلِكَ الْآنَ.

وہذا هو معنى القول بالتسلسل النوعي للعالم، فالعالم وهو ما سوى الله قديم بالنوع حادث بالأفراد.

ومعنى أنه قديم، أي: لا أول له، ومعلوم أن ما لا أول له يستحيل أن يكون مخلوقاً بالقصد والاختيار، بل بالإيجاب والفيض. فالعالم إذن واجب الوجود بالنوع، جائز الوجود من حيث الآحاد والأفراد.

وقد يفهم من كلمات لابن تيمية في بعض المواضع أن كل ما هو موجود الآن، فإنه مخلوق من شيء قبله، وهذا الشيء مخلوق منه كل شيء، وهذا القول قريب من قول الفلاسفة بقديم مادة العالم وحدوث صورتها. (الكاشف الصغير، ص ۸۹. وانظر: التنبيه والرد على معتقد

قدم العالم والحد للسقاف ضمن رسائله ۹۱/۱-۱۱۸)

علامہ بہار الدین عبد الوہاب بن عبد الرحمن الانصاری الشافعی نے اس مسئلے میں ابن تیمیہ کے رد میں ”الرد علی ابن تیمیہ فی مسئلۃ حوادث لا أول لها“ نامی رسالہ لکھا ہے، جو شیخ سعید فودہ کی تحقیق کے ساتھ دار الذخائر سے چھپا ہے۔

”لا یقارنہ زمان ولا مکان“ کی شرح کے بعد تناظر و سمجھ لینا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کا مخلوق سے تعلق مکانی اور زمانی ہے؛ لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ زمان و مکان کا خالق ہے؛ اس لیے زمان یا مکان میں حلول نہ ہوگا۔ زمانہ تو حادث ہے؛ کیونکہ اس کا تعلق شمس و قمر اور لیل و نہار کی گردش سے ہے، اور ان اشیاء کے وجود سے قبل زمان و مکان تھا ہی نہیں۔

لفظ ”الديان“ حدیث شریف میں آیا ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”الْبِرُّ لَا يَبْلَى، وَالْإِثْمُ لَا يُنْسَى، وَالْدَّيَّانُ لَا يَمُوتُ، فَكُنْ كَمَا شِئْتَ كَمَا تَدِينُ تُدَانُ“۔ (مصنف عبد الرزاق: باب الاغتيال والشتيم، رقم: ۲۶۲۰۲. وهو منقطع).

حماسہ کا شعر ہے:

فلما صرح الشرّ ✽ فأمسى وهو غريان

ولم يبق سوى العدوان ✽ دناهم كما دانوا

(ديوان الحماسة: ۶/۱).

أي: جازيناهم كما عملوا.

بعض علما کا خیال ہے کہ دیان کا مطلب صادق ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ

حَدِيثًا﴾۔ (النساء: ۸۷)۔

زمانہ: متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موہوم۔ یعنی ایک جدید شے جس سے دوسری جدید شے کا پتہ چلتا ہے، جیسے: آتیک عند طلوع الشمس۔ سورج کا طلوع ہونا معلوم ہے اور اس شخص کا آنا موہوم ہے۔ (دستور العلماء ۲/۱۱۰۔ و تاج العروس ۳۵/۱۱۵)

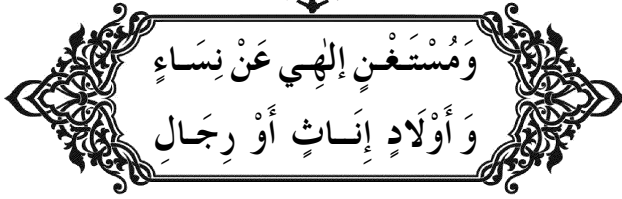
أزمان وأحوال: یعنی یہ زمانہ اور حالات جو تغیر پذیر ہوا کرتے ہیں اللہ تعالیٰ پر طاری نہیں ہوتے۔ (۱)



(۱) قال في نشر اللآلي: (أحوال) جمع حال، وهو عبارة عن صفة لم ترسخ في موصوفها. (بحال) أي بحال الحدوث والقدم. يعني أن الله منزّه عن تعاقب الأزمان وتوارد الأحوال عليه لما حققه منطوق قول الله عز وجل: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ من كونهما حادثين مخلوقين له تعالى، فلو كان موردا لهما بعد خلقهما لتغير ذاته عما كان عليه، وذلك من أمارات الحدوث المستحيلة في القدم.

وتوهم جواز أن يكون له تعالى زمان لا يلزم منه التغير في ذاته لكونه لا يشبه زمان المخلوقات، مدفوع بأنه لو كان له زمان كذلك لكان إما قائماً بذاته تعالى؛ لأنه عرض فيلزم كون ذاته محلاً للعرض وهو محال، وإما قائماً بغيره وهو قديم فيلزم تعدد القدماء...، وإما قائماً بغيره وهو حادث فيلزم أن يكون له زمان المخلوقات المستحيل في حقه تعالى. (نشر اللآلي، ۵۷)

وقال في نشر اللآلي: (الأحوال) جمع حال وهي الصفة التي تقوم بالشخص... وقوله: بحال. أي: في حال من يصح عليه ورود الأحوال وهو الإنسان، أو غيره من المخلوقات لئلا يلزم التناقض في كلام الناظم بين قوله: (وأحوال)، وقوله (بحال). والمعنى أن الله تعالى منزّه عن الاقتران بالزمان والأحوال على أي حال يكون فيه الإنسان. (نشر اللآلي، ص ۶۳)



ترجمہ: میرا اللہ عورتوں یعنی بیویوں اور نرینہ و زنانہ اولاد سے بے نیاز ہے۔

ای: إلهي مستعني عن اتخاذ النساء والأولاد. اتخاذ کا مقرر کرنا اس لیے ضروری ہے کہ کسی چیز سے مجرد استغنا اس بات کو لازم نہیں کہ اس کے ساتھ وہ موصوف بھی نہ ہو۔ ایک شخص مال سے مستعنی ہے؛ لیکن اس کے پاس مال موجود ہونے کی وجہ سے اس کے ساتھ متصف ہے اور مالدار کہلاتا ہے؛ جبکہ اولاد اور نساء اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی و شان وحدت کے منافی ہیں۔

رجل کی تعریف:

رجل: ضد الأنثی۔ اور تعریف یہ ہے: ”ذکر من بني آدم تجاوز عن حد الصغر إلى حد الكبر“۔ البتہ یہ تعریف آدم علیہ السلام پر صادق نہیں آتی؛ کیونکہ ان پر صغریا نہیں کہ کبر تک صغر کے مرحلے طے کرتے۔ ابتدا ہی سے رجال کی حد میں پیدا کئے گئے تھے؛ لیکن یہ اشکال وارد نہیں؛ کیونکہ یہ بنو آدم کے رجل کی تعریف ہے۔ قال في دستور العلماء: ”الرُّجُلُ: ذكر من بني آدم جاوز حدَّ الصغر بالبلوغ سواء كانت المجاوزة حقيقة كما في أبناء آدم عليه السلام، أو حكما كما في آدم عليه السلام“۔ (دستور العلماء ۹۴/۲) یعنی آدم علیہ السلام کی شان یہ ہے کہ وہ صغر سے کبر میں بالقوہ منتقل ہیں۔

رجل کا اطلاق جنات پر بھی آیا ہے: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ﴾۔ (الجن: ۶)۔

ملائکہ پر رجال کا اطلاق صحیح نہیں؛ اگرچہ بعض کا قول ہے کہ: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ﴾۔ (الأعراف: ۴۶)۔ سے مراد ملائکہ ہیں؛ لیکن یہ قول صحیح نہیں۔ ملائکہ نہ مذکر ہیں اور نہ مؤنث۔ (راجع: الجامع لأحكام

القرآن للقرطبي، الأعراف: ۴۶۔ وروح المعاني، الأعراف: ۴۶)

یہ شعر یہود و نصاریٰ اور مشرکین کی تردید کرتا ہے؛ اس لیے کہ مشرکین کہتے تھے: ”الملائكة بنات الله“، فرشتے (نعوذ باللہ تعالیٰ) اللہ کی بیٹیاں ہیں۔ اور یہود و نصاریٰ اللہ کے لیے ولد اور شریک ثابت کرتے

ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾. (التوبة: ۳۰)

نصارى میں تین مشہور فرقے ہیں:

(۱) یعقوبیہ: حضرت مسیح علیہ السلام کو ”خدا“ کہتے ہیں۔

(۲) نسطوریہ: حضرت مسیح علیہ السلام کو ”ابن اللہ“ کہتے ہیں۔

(۳) ماکانیہ: حضرت مسیح علیہ السلام کو ”ثالث ثلاثہ“ کہتے ہیں۔ (الملل والنحل، ص ۱۴۹۔ ومفاتیح العلوم

للخوارزمی، ص ۳۳)

اکثر نصاریٰ نے تینوں کو اقا نیم ثلاثہ کے عنوان سے جمع کر دیا ہے۔

اقنوم اول: خدا کو کہتے ہیں۔

اقنوم ثانی: حضرت مسیح علیہ السلام کو کہتے ہیں۔

اقنوم ثالث: حضرت مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا یا جبریل علیہ السلام کو کہتے ہیں۔ (شرح المقاصد ۵۷/۴۔ وقد ذکر

الآلوسی رحمہ اللہ تسعة أقوال في معنى الأقنوم. راجع: الجواب الفصیح لما لفقہ عبد المسیح، ص ۲۳۷)

ایک شخص میں تین صفات تو جمع ہو سکتی ہیں کہ زید عالم، قاری اور مدرس بھی ہو؛ زید میں تو صفات مختلف ہیں اور وجود ایک ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود الگ ہے، اور عیسیٰ علیہ السلام کا وجود الگ ہے، ان کے بقول عیسیٰ علیہ السلام باعتبار ناسوت کے سولی پر چڑھائے گئے اور باعتبار لاہوت کے قتل نہیں ہوئے۔^(۱)

عیسائی مسیح علیہ السلام کے وجود کو الگ، مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو الگ اور حضرت جبریل علیہ السلام کو الگ سمجھتے ہیں۔

قرآن کریم نے تینوں فرقوں کی تردید کی ہے۔ ارشاد فرمایا: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ

ثَلَاثَةٍ﴾. (المائدة: ۷۳). ﴿وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾. (التوبة: ۳۰). ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ

إِلَّا رَسُولٌ﴾. (المائدة: ۷۵).

اور مشرکین کی تردید کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ

الرَّحْمَنِ إِنْثَاءً﴾. (الزخرف: ۱۹). معلوم ہوا کہ عباد کا اطلاق فرشتوں پر ہوتا ہے۔ ﴿وَأَنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا

اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا﴾. (الجن: ۳). ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. (الإخلاص: ۳-۴).

(۱) الجواب الفصیح لما لفقہ عبد المسیح، ص ۱۹۱۔ وانظر لإبطال دلائل التثلیث: إظهار الحق، ص ۳۱۷-۳۲۲.

هذا، ولشيخنا المفتي رضاء الحق حفظه الله تعالى مقالة في المقارنة بين الإسلام والمسيحية مع ذكر تاريخها وأدوارها وكشف شبهاتها المسماة بـ ”إعلام الفئام بمحاسن الإسلام، وتنبية البرية على مطاعن المسيحية“.

اتحادِ ولد کے معانی:

اتحادِ ولد کے دو معانی آتے ہیں:

(۱) جعل الخليفة وتفويض الأمور الكونية إليه. یعنی اللہ تعالیٰ نے نظام عالم کسی بھی مخلوق کے سپرد نہیں کیا، ہاں بعض خدمات پر فرشتوں کو مقرر کیا گیا ہے، جیسے فرشتے بادلوں کو چلاتے ہیں، الغرض فرشتے خادم ہیں، حکم اللہ تعالیٰ کا چلتا ہے، اللہ تعالیٰ نے نظام کائنات کسی کے حوالے نہیں کیا۔ اس سلسلے میں ارشادات ربانی ملاحظہ فرمائیں: قال تعالیٰ: ﴿قُلْ اَدْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾. (الإسراء: ۵۶) وقال تعالیٰ: ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾. (یونس: ۱۰۶) وقال تعالیٰ: ﴿أَمَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾. (النمل: ۶۲) وقال تعالیٰ: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ﴾. (الأحقاف: ۵) وقال تعالیٰ: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا... سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾. (الصافات: ۱۵۸-۱۵۹)

(۲) ولد اور بیٹا کے معنی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾. (الإخلاص: ۲-۳). وقال تعالیٰ: ﴿فَاسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ الْبَنَاتُ وَلَهُمُ الْبُنُونَ. أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا وَهُمْ شَاهِدُونَ﴾. (الصُّفَّت: ۱۵۰، ۱۴۹). وقال تعالیٰ: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهمْ لَيَقُولُونَ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾. (الصُّفَّت: ۱۵۰، ۱۴۹). وقال تعالیٰ: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا. لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا. تَكَادُ السَّمُوتُ يَتَفَطَّرُونَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا﴾. (مریم: ۸۸-۹۰). اس جیسی اور بھی بہت سی آیات ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کے لیے ولد کی نفی کی گئی ہے۔

ولد اور زوجہ نہ ہو سکنے کے عقلی دلائل:

(۱) ولد کا وجود موقوف ہے انفصال جز، من الوالد پر اور اللہ تعالیٰ کے لیے جز ثابت نہیں، تو انفصال کس چیز کا ہوگا۔ اور جز کو اگر بالفرض والحاں مان بھی لیا جائے تو کل جز کا محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ ہر قسم کی احتیاج سے پاک ہے۔

(۲) الولد یجانس الوالد اور ہم جنس نہ ہو تو ولدیت بھی ناقص ہوگی، ولا مجانسة بین الخالق والمخلوق ولا بین المالك والمملوك.

(۳) الولد لا یوجد إلا بالانفصال، ومن یقبل الانفصال یقبل الانعدام، یعنی جو حصہ الگ

ہو سکتا ہے اس پر عدم بھی طاری ہو سکتا ہے۔

(۴) اگر ولد ہو اور مجالس نہ ہو تو حادث ہوگا اور اللہ تو حادث نہیں، اور اگر قدیم مائیں تو تعدد قدیم مائیں لازم آئے گا۔

(۵) ولد کی حاجت اس کو ہوتی ہے جو اعانت اور جانشین چاہتا ہو، جو اس کے مرنے کے بعد اس کا خلیفہ

ہو۔ اور اللہ تعالیٰ باقی ہے، ابد تک کسی کا محتاج نہیں۔ (راجع: مفاتیح الغیب، البقرة: ۱۱۶۔ و مریم: ۳۰-۳۳۔

وحاشیہ الشہاب علی التفسیر البیضاوی ۳/۲۰۴۔ و تفسیر ابن کثیر۔ و روح المعانی، البقرة: ۱۱۶۔ وحاشیہ الصاوی

علی جوہرۃ التوحید، ص ۱۶۳۔ و اشارات المرام، ص ۱۰۷)

اللہ تعالیٰ کے لیے زوجہ نہیں؛ کیونکہ زوجہ مثل الزوج ہے اور وہ ﴿لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ﴾ ہے، اور زوج

بہت سی چیزوں میں زوجہ کا محتاج ہوتا ہے؛ جبکہ اللہ تعالیٰ احتیاج سے پاک ہے۔

اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے صیغے کا استعمال:

اعتراض: عیسائی وغیرہ اعتراض کرتے ہیں کہ مسلمان بھی متعدد الہ کے قائل ہیں؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے

اپنے لئے جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے، جیسے قرآن کریم میں ہے: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ

لَحْفَظُونَ﴾۔ (الحجر: ۹)۔ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾۔ (الواقعة: ۸۵)۔

جواب: (۱) خطاب ملکی اور فرمان شاہی جمع کے صیغہ سے ہوتا ہے، مفرد کے صیغہ سے نہیں ہوتا۔ بادشاہ

یہ نہیں کہتا کہ فقیر حقیر کا فقیر والفقیر عرض کر رہا ہے؛ بلکہ فرمان جاری کرتا ہے۔

(۲) جمع کا صیغہ تعظیم کے لیے آتا ہے، اور اللہ تعالیٰ لائق تعظیم نہ ہوں، تو اور کون ہوگا؟!

نیز جمع کا صیغہ اکرام کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنی بیوی سے کہا: ﴿فَقَالَ

لَأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا﴾ (طہ: ۱۰)۔ اور ﴿رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكَتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ

مَجِيدٌ﴾۔ (ہود: ۷۳) سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بیوی ہے۔

(۳) صفات کی رعایت کی وجہ سے جمع کا صیغہ آیا، اور تعدد صفات کا ہے، نہ کہ ذات کا۔ (اعلام الفہام بمحاسن

الإسلام، و تنبیہ البریۃ علی مطاعن المسیحیۃ، ص ۲۰۲۔ و انظر أيضًا لأجوبة شبهات النصارى: الأجوبة الفاحرة للقرافي)

تورات و انجیل محرف ہیں، محفوظ نہیں:

اشکال: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحْفَظُونَ﴾۔ (الحجر: ۹)۔ ذکر تو

تورات اور انجیل بھی ہے، پھر وہ بھی محفوظ ہوں گی؛ حالانکہ وہ محرف ہیں؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿فَاسْأَلُوا

أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾۔ (النحل: ۴۳)۔

جواب: ماقبل میں قرآن کا ذکر ہے: ﴿وَقَالُوا يَأَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ (الحجر: ۶)۔ ”الذکر“ میں الف لام سے اسی ماقبل کی طرف اشارہ ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ تورات اور انجیل کے لیے انزال کا صیغہ آتا ہے اور یہاں تنزیل کا صیغہ آیا ہے جو تدریج کی خاصیت رکھتا ہے؛ اس لیے یہاں ذکر سے مراد وہ قرآن ہے جو ۲۳ برس میں تھوڑا تھوڑا کر کے اتر ا۔ اور جہاں قرآن کے لیے انزال آیا ہے وہاں قرآن کریم کا دفعۃً واحدۃً لوح محفوظ سے بیت المعمور پر یکبارگی نازل ہونا مراد ہے، جیسا کہ بعض روایات میں وارد ہے۔ بقاعی نے مصاعد النظر میں اس روایت کے متعدد طرق ذکر کیے ہیں۔ اور حدیث حسن یا صحیح ہے۔^(۱) اس سلسلے میں مزید تفصیل شعر نمبر ۱۱ میں گزر چکی ہے۔

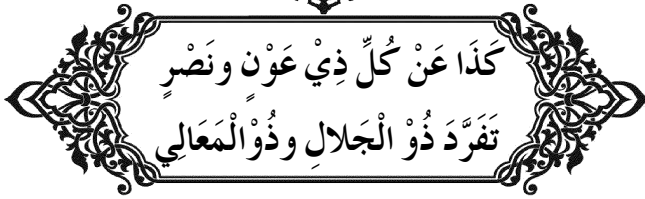
(۱) قال البقاعي في مصاعد النظر تحت عنوان ”نزول القرآن منجماً“: ولأبي عبيد في الفضائل عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك نجوماً إلى النبي صلى الله عليه وسلم في عشرين سنة وقرأ: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ و﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾. قال أبو شامة: أخرجه الحاكم أبو عبد الله في كتاب المستدرک (رقم: ۲۸۷۹) وقال: حديث صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي.

وأخرج أبو القاسم الأصبهاني في التريغيب عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أنزل القرآن في النصف من شهر رمضان إلى سماء الدنيا فجعل في بيت العزة، ثم أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرين سنة جواب كلام الناس. وللحاكم (رقم: ۲۸۷۸) وقال: صحيح على شرطهما (ووافقه الذهبي) والبيهقي في الأسماء والصفات عنه أيضاً، والطبراني في الكبير عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ قال: أنزل القرآن جملة واحدة في ليلة القدر إلى السماء الدنيا وكان بمواقع النجوم، وكان الله ينزل على رسوله صلى الله عليه وسلم بعضه في إثر بعض، قال: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾. (أخرجه الحاكم في عدة مواضع، منها: رقم: ۲۸۷۸، و ۳۳۹۰، و ۳۷۸۱، وقال: صحيح على شرطهما. ووافقه الذهبي.)

وأخرج البيهقي في الدلائل والشعب والواحد في تفسيره عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أنزل القرآن في ليلة القدر من السماء العليا إلى السماء الدنيا جملة واحدة ثم فرق في السنين وتلا الآية: ﴿فَلَا أُفْسِمُ بِمَوْعِدِ النَّجْمِ﴾ قال: نزل متفرقا. قال أبو شامة: هو من قولهم: ”نجم عليه الدية“. أي: قطعها. فلما قطع الله سبحانه وتعالى القرآن وأنزله متفرقا، قيل لتقاربه: نجوم، ومواقعها: مساقطها، وهي أوقات نزولها.

وروى أبو العباس أحمد بن علي الموهبي بسند حسن إن شاء الله عن عمر رضي الله عنه أنه قال: تعلموا القرآن خمسا خمسا؛ فإن جبريل نزل به خمسا خمسا.

وفي الطبراني الكبير وفي كتاب المستدرک وقال: صحيح الإسناد، والأسماء والصفات للبيهقي عن الحاكم عن ابن عباس أيضاً رضي الله عنهما قال: فصل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة في السماء الدنيا فجعل جبريل ينزله على النبي صلى الله عليه وسلم ويرتله ترتيلاً. (مصاعد النظر ۱/ ۲۱۸. وانظر: البرهان في علوم القرآن ۱/ ۲۲۸. والإتقان في علوم القرآن ۱/ ۲۶۸)



ترجمہ: اسی طرح مستغنی ہے ہر مددگار سے، صفات جلالیہ و بزرگی اور مراتب والا اللہ یگانہ ہے اور ہر کام کے لیے کافی ہے۔

یعنی وہ ہر شے کا خالق ہے، اور مخلوق خالق کی کیا مدد کر سکتی ہے! اور وہ ہر شے پر قادر ہے؛ اس لیے معاون سے بے نیاز ہے۔ ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ (محمد: ۳۸)۔ غنی فقرا کا محتاج نہیں ہوتا، فقرا غنی کے محتاج ہوتے ہیں۔ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصاص: ۸۸)۔ فانی باقی کا محتاج ہوتا ہے، نہ کہ اس کے برعکس۔
نسخوں کا اختلاف:

بعض نسخوں میں ”ذی عون نصیر“ ہے۔ اس صورت میں ”نصیر“ عون کا بدل ہوگا، یا حال ہوگا۔ (نثر اللالی، ص ۶۱)

تفرد ذو الجلال وذو المعالی

تفرد: یعنی اللہ یگانہ اور اکیلا ہے۔

تفرد باب تفعل سے ہے اور اس باب کی متعدد خاصیتیں ہیں، مثلاً:

(۱) طلب کرنا، جیسے تَعَظَّمَ، أي: اقتضاء ذاته الوحدانية.

(۲) تکلف، جیسے تَحَلَّمَ زبردستی حلیم بنا، حلم کو طاہر کیا، یعنی تفرد میں مبالغہ ہے۔

(۳) صیرورت کے لیے، جیسے ”تَحَجَّرَ الطِّينُ“ مٹی پتھر بن گئی۔ (شرح شافعیہ ابن الحاجب ۱/۱۰۴-۱۰۷)

”صار الله مفرداً“، أي: كان الله متفرداً بدون جعل جاعل. أي: وجوده بذاته وبنفسه

لا لغيره“ اس کا وجود بالذات ہے کسی اور وجود کا محتاج نہیں؛ جبکہ اس کے ماسوا تمام اپنے وجود میں اللہ تعالیٰ کے محتاج ہیں اور اس کی ذات تمام موجودات کے لیے علت ہے۔

تفرد. أي: توحيد بالأحادية والوحدانية.

حضرت مولانا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں جب ازل میں اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو پیدا نہیں فرمایا، تو ذات

باری تعالیٰ سے وحدت مطلقہ کا ظہور ہو رہا تھا، اب بھی ہو رہا ہے اور ابد تک ہوتا رہے گا۔

الفرق بين الواحد والواحد:

(۱) أحد جو یکتا ہو باعتبار ذات کے اور واحد جو یکتا ہو باعتبار صفات کے۔

(۲) أحد وہ جس کا کوئی جز نہ ہو اور واحد ایک کو کہتے ہیں؛ اگرچہ اس کا جز ہو۔

(۳) أحد من لا شريك له ولا نظير له اور واحد عام ہے ایک آدمی کو بھی کہہ سکتے ہیں؛ جبکہ اس کے شرکاء کثیر ہیں۔

(۴) واحد مذکر کے لیے استعمال ہوتا ہے اور أحد مذکر و مؤنث دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لیس عندي أحد یعنی نہ مذکر ہے نہ مؤنث۔

(۵) أحد نفی اور استفہام میں استعمال ہوتا ہے اور واحد عام ہے، جیسے ”لیس عندي أحد“ نفی ہے، اور ”هل عندك أحد“ استفہام ہے۔

(۶) واحد میں احتمال کثرت ہے، أحد میں کثرت کا احتمال نہیں ہوتا۔ (دستور العلماء ۱/۳۷ والکلیات، ص ۵۲، ۹۳۱، والإیتقان ۱/۱۰۰۹، النوع الأربعون. وروح المعاني، الإخلاص).

ذو الجلال: اللہ تعالیٰ کے اسماء، یعنی صفات میں سے ہے۔^(۱)

ذو المعالي: عالی ہے مرتبہ کے اعتبار سے۔ مکان کے اعتبار سے نہیں؛ کیونکہ وہ مکان کا خالق ہے اور خالق مخلوق کے وصف کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا۔^(۲)

(۱) قال في نشر الآلي: (ذو الجلال)... قال الكرمانی: إن لله تعالى صفات عدمية مثل لا شريك له، وتسمى صفات الجلال؛ لأنها تؤدي يجل عن كذا، وصفات وجودية كالعلم والحياة مثلاً.

وقيل: ذو الجلال هو الذي يجله الموحدون عن التشبيه بخلقه.

وقيل: هو الذي يقال في شأنه: ما أجلك وما أعظمك. وفسر بعض المحققين الجلال بالاستغناء المطلق.

(قال الراغب): هذا الوصف قد خص به عز وجل ولم يستعمل في غيره، فهو من أجل أوصافه. انتهى. ويؤيده ما رواه الترمذي عن أنس بن مالك والإمام أحمد عن ربيعة بن عامر مرفوعاً: أَلْطُّوا بِيَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ. أي أَلْزَمُوهُ وَأَثْبِتُوا عَلَيْهِ، وَأَكْثَرُوا مِنْ قَوْلِهِ وَالتَّلَفُظُ بِهِ فِي دَعَائِكُمْ.

وروى الترمذي وأبو داود والنسائي عن أنس أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجل يصلي، ثم دعا فقال: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنَّ لَكَ الْحَمْدَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْمَنَّانُ بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ. فقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: أَتَدْرُونَ بِمَا دَعَا؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قال: والذي نفسي بيده لقد دعا الله باسمه الْأَعْظَمَ الَّذِي إِذَا دُعِيَ بِهِ أَجَابَ وَإِذَا سُئِلَ بِهِ أُعْطِيَ. (نشر الآلي، ص ۶۲)

(۲) قال في نخبة الآلي: والمعالي جمع المعلى من العلو، وهو قسمان: علو مكان، وعلو مكانة، أي: مرتبة. والله تعالى =

شعر کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کا کوئی معاون نہیں۔

دوسرے مصرعہ کا مطلب یہ ہے کہ اللہ وحدہ لا شریک ہے۔

اس شعر میں مجس کی تردید ہے جو الہ الخیر اور الہ الشر و خداؤں کے قائل ہیں۔ الہ الخیر کو یزدان اور الہ الشر کو اہرمن کہتے ہیں۔ اسی طرح اس میں یہود و نصاریٰ اور مشرکین کی بھی تردید ہے۔ یہود عزیر علیہ السلام کو ابن اللہ اور نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو ابن اللہ اور مشرکین فرشتوں کو بنات اللہ کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْهَيْهِنَ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ (النحل: ۵۱)۔

توحید باری تعالیٰ کے عقلی دلائل:

(۱) عقلی دلائل کے رو سے بھی یہ ممکن نہیں کہ دو معبود ہوں۔ مثال کے طور پر کم از کم دو معبود فرض کر لیے جائیں اور ایک نے زید کے وجود کا ارادہ کیا، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ دوسرا اس ارادے پر عمل روک دینے پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر قدرت رکھتا ہے تو پہلا خدا نہ ہوا؛ بلکہ عاجز ہوا۔ اور اگر دوسرا قدرت نہیں رکھتا ہے، تو دوسرا عاجز ہوا، اور دونوں کی مراد کا حاصل ہونا اجتماع نقیضین ہے کہ زید موجود بھی ہو اور معدوم بھی، اور دونوں کی مراد نامکام ہو، تو ارتقاع نقیضین ہے اور عجربھی۔

(۲) اسی طرح اگر دو معبود فرض کر لئے جائیں، تو سوال ہوگا کہ آسمانوں اور زمینوں اور عالم کا وجود کیا ایک کی قدرت سے ہے، یا مجموعۃ القدرتین سے؟ اگر دونوں کی قدرتوں سے مل کر عالم وجود میں آیا تو یقیناً ہر ایک کی قدرت ناقص ہے جب ہی تو ایک دوسرے کی قدرت کا محتاج ہوا۔ اور اگر دو عالم دونوں کی کامل قدرت سے ظہور میں آیا تو یہ توارد کہلاتا ہے؛ جبکہ ایک معلول پر توارد العلل باطل ہے؛ کیونکہ جب ایک علت سے کامل وجود ظہور پذیر ہوا، تو دوسری علت کی ضرورت نہیں رہی۔

(۳) اور اگر دو معبود فرض کئے جائیں اور پھر یہ کہا جائے کہ ایک کی قدرت سے ہے دوسرے کی قدرت سے نہیں، تو اس کو ترجیح بلا مرجح کہتے ہیں۔

(۴) دلیل کے طور پر یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ نمبر و نمبر ایک سے افعال کو چھپا سکتا ہے یا نہیں؟ اگر دوسرا پہلے سے اپنے افعال نہیں چھپا سکتا، تو دوسرا عاجز ہوا، اور اگر چھپا سکتا ہے، تو پہلا جاہل ہوا، اور جاہل ہونا معبود کی شان کے لائق نہیں۔

(۵) ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ دو معبودوں کی مجموعی قدرت ایک کی قدرت سے زیادہ ہوگی، تو جس کی

قدرت متناہی ہے وہ خدا نہیں ہو سکتا، اور وہ کیا خدا ہے جس کی قدرت متناہی ہو!

امام رازیؒ نے ”تفسیر کبیر“ اور علامہ آلوسیؒ نے ”روح المعانی“ میں اس موضوع پر مفصل کلام کیا ہے اور ابوالشکور سالمیؒ نے ”تمہید“ میں یہ عجیب دلیل بیان فرمائی کہ ہم اللہ کو ضرورت کی وجہ سے مانتے ہیں ورنہ غیر ضروری کو ماننے کا کیا داعیہ ہے! لیکن چونکہ مخلوق اور حادث کے لیے خالق و محدث ہونا چاہیے اس لیے مانتے ہیں، اور قانون یہ ہے کہ الضروری یتقدر بقدر الضرورة اور پوری کائنات کی ضرورت ایک خدا سے پوری ہوتی ہے تو دوسرا بے کار ہوا، اور فضول خدا نہیں ہوتا۔ (التمہید لأبي الشکور السالمی، ص ۳۶۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: مفاتیح

الغیب، الأنبياء: ۲۲۔ وتبصرة الأدلة، ص ۱۰۹-۱۴۴۔ وروح المعانی، الأنبياء: ۲۲)

کیا انسان کو خلیفۃ اللہ کہنا صحیح ہے؟

اللہ تعالیٰ کا کوئی معاون نہیں، تو کیا انسان کو خلیفۃ اللہ کہہ سکتے ہیں یا نہیں؟

اس میں دو قول ہیں، جنہیں ابن قیمؒ نے ”مفتاح دار السعادة“ (۱/۱۵۱) میں ذکر کیا ہے، اور دلائل بھی وہاں مذکور ہیں؛ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ اگر خلیفہ کا مطلب نظام عالم چلانا یا مافوق الاسباب کچھ لینا دینا ہو، تو اللہ تعالیٰ کا کوئی خلیفہ نہیں، اور اگر احکام نافذ کرنا مقصود ہو، تو انبیاء علیہم السلام اور خلفائے کام کرتے ہیں۔

جو حضرات انسان کو خلیفۃ اللہ کہنا صحیح سمجھتے ہیں وہ ان دلائل سے استدلال کرتے ہیں: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. (البقرة: ۳۰) ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾. (ص: ۲۶) ان دونوں آیتوں میں بظاہر خلیفۃ اللہ مراد ہے۔

وقال علي: أولئك خلفاء الله في الأرض. (حلیۃ الأولیاء ۱۰/۳۱۸)

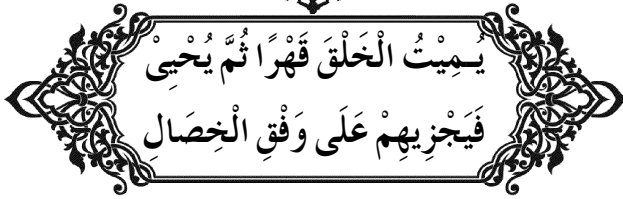
اور جو حضرات درست نہیں سمجھتے وہ کہتے ہیں: قال أعرابي لأبي بكر:

أخليفة الرحمن إنا معشر * حنفاء نسجد بكرة وأصيلاً

قال: لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا راضٍ

بذلك. (تفسیر الماوردی ۴/۴۷۷، ۶/۳۱۷)

مولانا عبد السلام رستمی نے جو مقلد سے غیر مقلد بن گئے تھے اپنی پشتو کی تفسیر ”حسن الکلام“ (۲۹۴/۷) تفسیر سورہ ص میں انسان کے لیے خلیفۃ اللہ کہنے کو منع کیا۔ ہم نے تطبیق عرض کر دی؛ اس لیے عدم جواز کی کوئی وجہ نہیں۔ واللہ اعلم۔



ترجمہ: اللہ تعالیٰ مخلوق کو قہر اُ موت دیں گے، پھر ان کو زندہ کریں گے، پھر ان کو ان کی اچھی و بری عادتوں پر جزا دیں گے۔

مخلوق پر قہر اُ اور غلبہ کے طور پر موت طاری کریں گے۔ یعنی ان کو اس بارے میں کوئی اختیار نہیں دیا جائے گا۔ اس نئے میں قہر اُ ہے اور دوسرے نئے میں ”طُرّاً“ یعنی جمیعاً آیا ہے۔

قہراً، أي: حال كونه قاهراً وغالباً. یا تمیز ہے، یعنی بحیثیت جلال اور قہر کے۔ (ضوء المعالی، ص ۹۰). خصال: خصلۃ کی جمع ہے، معنی اخلاق اور عادت کے ہیں؛ خواہ وہ عادت اچھی ہو یا بری۔ یہاں ”خصال“ سے مراد اعمال ہیں۔ یعنی جب اللہ تعالیٰ اچھے اخلاق پر جزا دیتے ہیں، تو اعمال پر بھی جزا دیں گے؛ اس لیے کہ اعمال تو ظاہر ہوتے ہیں اور خصلت کبھی مخفی اور پوشیدہ بھی ہوتی ہے، جیسے اخلاص اور محبت باطنی خوبیاں ہیں؛ البتہ اس کے مظاہر مختلف شکلوں میں ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں، اور یہ مظاہر ان خصلتوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔

حدیث شریف میں یہ دعا آئی ہے: ”اللّٰهُمَّ اجْعَلْ سِرِّي خَيْرًا مِنْ عِلَانِيَّتِي، وَاجْعَلْ عِلَانِيَّتِي صَالِحَةً“۔ (سنن الترمذی، باب فی الدعاء إذا غزا، رقم: ۳۵۸۶۔ وإسناده ضعيف لجهالة أبي شيبة، وضعف محمد بن حميد). اے اللہ ہمارے باطن کو ظاہر سے اچھا بنا، اور ظاہر کو بھی صلاح سے نواز دے۔

موت کے بارے میں متعدد اقوال:

یمیت الخلق: یعنی اللہ تعالیٰ موت دیتے ہیں۔ موت کے بارے میں تین اقوال ذکر کئے جاتے ہیں:

۱- زوال الحياة عما اتصف بها.

۲- مفارقة الروح البدن.

۳- عدم الحياة عما من شأنه الحياة.

موت وجودی ہے یا عدمی؟

اس میں بھی اختلاف ہے کہ موت وجودی ہے یا عدمی؟ اکثر کا قول ہے کہ موت وجودی ہے اور یہی صحیح

ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملک: ۱)۔ اور خلق کا تعلق وجود سے ہوتا ہے، عدم سے نہیں۔

حاصل یہ کہ موت ”انتقال الروح من مكان إلى مكان آخر“ کو کہتے ہیں اور انتقال والا عمل وجودی ہے، عدمی نہیں۔

امام باجوڑی تحفۃ المرید میں لکھتے ہیں: ”اختلف في الموت هل هو وجودي أم عدمي؟ فذهب الأشعري رحمه الله تعالى إلى الأول... وذهب الإسفراييني والزمخشري إلى الثاني“۔ (تحفۃ المرید، ص ۲۶۱۔ نشر الآلئی، ص ۶۲۔ والنبراس، ص ۱۹۵)

جو حضرات موت کو عدمی قرار دیتے ہیں وہ خلق میں درج ذیل تاویل کرتے ہیں:

(۱) خَلَقَ، أي: قَدَّرَ الموت والحياة. اور تقدیر کا تعلق عدم اور وجود دونوں کے ساتھ ہے، مثلاً کسی کے لیے اولاد کو مقدر فرمایا، تو یہ وجودی ہے، اور جس کے لیے لا ولد ہونا مقدر کیا تو یہ بھی اللہ کے اختیار سے ہوا اور یہ عدمی ہے۔

(۲) خَلَقَ، أي: أسباب الموت والحياة. (شرح المقاصد ۲/۲۹۷۔ وشرح العقائد، ص ۱۵۲۔

والنبراس، ص ۲۱۱)

عدم کی دو قسمیں ہیں: (۱) عدم محض۔ (۲) عدم ملکہ۔

عدم ملکہ اس معدوم کو کہتے ہیں جو قابل وجود ہو، جیسے اعمی معدوم البصر ہے؛ لیکن من شانہ البصر ہے؛ اس لئے دیوار کو معدوم البصر نہیں کہتے ہیں۔

حیات: ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے اس موصوف بالحیاء کے اندر علم اور قدرت ہوتی ہے۔ شریف جرجانی فرماتے ہیں: ”الحیاء: هي صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر“۔ (التعريفات، ص ۴۲) اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ بعث بعد الموت حق ہے اور حشر روح مع الجسد ہوگا۔ فلاسفہ بعث بعد الموت کو نہیں مانتے۔

فلاسفہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) طبعیین۔ (۲) الہیین۔

(۱) طبعیین: امور طبعیہ کو مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حشر نہ روح کے لیے ہے، نہ جسد کے لیے۔ کہتے ہیں کہ موت کا مطلب وہ حرارت ہے جو ختم ہوگئی اور اب واپس نہیں آئے گی، یا نفس کے معنی خون کے ہیں جو ختم ہو گیا اور اب واپس نہ ہوگا۔ یا اندر ہوا پھی جو چلی گئی اور اب واپس نہ ہوگی۔

(۲) الہیین: کہتے ہیں: ”النفس جوہر مجرد يتعلق بالبدن، وتقوم بالتدبير والتصرف“

نفس معدوم نہیں ہوتا، آدمی مرجائے تب بھی نفس رہتا ہے، اگر یہ نفس دنیا میں درجہ کمال کو پہنچا تو بعد موت کے اس کو سرور ملے گا اور یہی جنت ہے۔ اور اگر دنیا میں کمالات حاصل نہ کئے تو مغموم اور محزون ہوگا اور یہی اس کے لیے جہنم ہے۔ نصاریٰ کا تقریباً یہی عقیدہ ہے۔ (النبراس، ص ۲۱۱)

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ حشر روح اور بدن دونوں کا ہوگا۔^(۱) اس کے لیے مستقل شعر میں مفصل مضمون آ رہا ہے۔

ثم يحيي: عرش کے نیچے سے ماہ الحیاۃ کی بارش ہوگی۔ ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ جب لوگ فتحِ اولیٰ سے ہلاک ہو جائیں گے، تو چالیس سال تک اسی حال میں رہیں گے۔ اس کے بعد جب اجسام کا حشر ہوگا تو ارواح سمیت ہوگا۔^(۲)

موت سب پر طاری ہوگی سوائے چند خاص لوگوں کے، جن کا ذکر مستقل شعر میں آ رہا ہے۔

(۱) قال في شرح المواقف: اعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة.

الأول: ثبوت المعاد الجسماني فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافيين للنفس الناطقة.

والثاني: ثبوت المعاد الروحاني فقط، وهو قول الفلاسفة الإلهيين.

والثالث: ثبوتهما معاً، وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة والجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية، فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة، وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا.

والرابع: عدم ثبوت شيء منهما، وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين.

والخامس: التوقف في هذه الأقسام، وهو المنقول عن جالينوس؛ فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل إعادتها، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية، فيمكن المعاد حينئذ. هذا كلامه.

ولا يخفي أن الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء منهما لا يقابل التوقف، فالأولى: الرابع عدم كل منهما. وإن ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني، وأما الجسماني فهو ينكره، كيف وهو لا يجوز إعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم، وإنما التردد عنده في انعدام النفس. (شرح العلامة عصام على شرح العقائد، ص ۱۴)

(۲) ملا علی قاریؒ مرقاۃ میں لکھتے ہیں: ”عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”ما بين النفثتين (أي نفخة الصعق وهي الإماتة، ونفخة النشور وهي الإحياء) أربعون“. أبهم في الحديث وبين في غيره أنه أربعون عاماً. ولعل اختيار الإبهام لما فيه من الإيهام...“ (مرقاۃ المفاتیح، باب نفخ الصور).

وقال في ضوء المعالي، (ص ۹۰): ”بين النفخة الأولى والثانية أربعون يوماً“.

وقال الحافظ ابن حجر: ”وقد جاء أن بين النفثتين أربعين عاماً. قلت: وقع كذلك في طريق ضعيف عن أبي هريرة في تفسير ابن مردويه. وأخرج ابن المبارك في الرقائق من مرسل الحسن بين النفثتين أربعون سنة... ونحوه عند ابن مردويه من حديث ابن عباس وهو ضعيف أيضاً، وعنده أيضاً ما يدل على أن أبا هريرة لم يكن عنده علم بالتعيين، فأخرج عنه =

موت کے طاری ہونے پر بھی نے اتفاق کیا ہے، یہ ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس کے لیے دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔ متنبی کہتا ہے:

تَخَالَفَ النَّاسُ حَتَّى لَا اتَّفَاقَ لَهُمْ ❀ إِلَّا عَلَى شَجَبٍ وَالْخُلْفُ فِي الشَّجَبِ

(الوساطة بين المتنبی وخصومه، للجرجانی، ۵۲)

یعنی لوگوں نے ہر چیز میں اختلاف کیا سوائے موت کے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے، پھر موت کے بعد حشر کے بارے میں اختلاف ہے، مشرکین حشر کا انکار کرتے ہیں۔ ﴿وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرَفَاتًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾. (الإسراء: ۴۹)

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

(۱) ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾. (آل عمران: ۱۸۵). ہر جاندار کو موت کا مزہ چکھنا ہے۔

(۲) ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. (القصص: ۸۸). اللہ کی ذات کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔

(۳) ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾. (الرحمن: ۲۶). روئے زمین پر جو کچھ ہے فنا ہونے والا ہے۔

شاعر کہتا ہے:

لو كانت الدنيا تدوم بأهلها ❀ لكان رسول الله فيها مخلدا

(السحر الحلال في الحكم والأمثال، لأحمد بن إبراهيم الهاشمي، ص ۴۸)

ثم يحيى: أي: للحشر والنشر ولجزاء الأعمال.

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

(۱) ﴿ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾. (البقرة: ۲۸).

(۲) ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾. (يس: ۵۱).

(۳) ﴿فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾. (يس: ۵۳).

جناب بن سفیان بجلی رحمہ اللہ سے مرفوعاً روایت ہے: ”ما أسرَّ عبد سريرة إلا ألبسه الله رداءها،

إن خيراً فخير، وإن شراً فشر“۔ (المعجم الأوسط للطبراني، رقم: ۷۹۰۶)

قیامت کے عقلی دلائل:

(۱) قیامت ناممکن نہیں؛ بلکہ عقلی طور پر ممکن ہے اور اگر کوئی مجبر صادق کسی ممکن کی خبر دے تو اس کو تسلیم کرنا

= بسند جيد أنه لما قالوا: أربعون ماذا؟ قال: هكذا سمعت. وأخرج الطبري بسند صحيح عن قتادة فذكر حديث أبي هريرة منقطعاً، ثم قال: قال أصحابه: ما سألنا عن ذلك، ولا زادنا عليه، غير أنهم كانوا يرون في رأيهم أنها أربعون سنة. وفي هذا تعقب على قول الحليمي: اتفقت الروايات على أن بين النفتختين أربعين سنة“۔ (فتح الباري ۱۱/۳۷۰)

واجب ہے۔

(۲) اگر بچہ دو کیلو کا وزن اٹھا سکتا ہے تو اس کا والد پچاس کیلو اٹھائے گا؛ اس لیے کہ بچے کے لیے جو کام مشکل؛ بلکہ بعض اوقات ناممکن ہوتا ہے وہ دوسروں کے لیے نہ صرف ممکن؛ بلکہ انتہائی سہل اور آسان ہوتا ہے۔ اسی طرح مخلوق کے لیے جو کام مشکل یا ناممکن ہو جیسے کسی بے جان کو زندہ کرنا یا اس میں روح ڈالنا؛ لیکن اللہ تعالیٰ کے لیے مشکل نہیں ہے۔

(۳) ایک مرتبہ کسی کام کو کرنے کے بعد دوبارہ اسے کرنا مخلوق کے لیے نسبتاً زیادہ آسان ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ملاحظہ فرمائیں: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدُوُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (الروم: ۲۷) اللہ تعالیٰ کے لیے تو اعادہ اور خلق اول دونوں برابر ہے۔

(۴) جس خالق نے زمین و آسمان کو پیدا کیا اس کے لیے انسان کا بنانا کیا مشکل ہے؟ جو درزی شیروانی بنا سکتا ہو ظاہر بات ہے کہ اس کے لیے قمیص بنانا بہت آسان ہوگا۔

(۵) دنیا کی ہر چیز اپنے کام پر لگی ہوئی ہے اور اپنی ذمہ داری ادا کر رہی ہے، صرف یہ انسان ہے کہ اپنی ذمہ داری پوری طرح ادا نہیں کرتا، انصاف کرنا اس کے ذمے ہے؛ مگر انصاف نہیں کرتا، عبادت اس کے ذمے ہے؛ مگر نہیں کرتا، اور جو ذمہ داری ادا نہ کرے اس کو سزا ملنی چاہیے، اور دنیا سزا کی جگہ نہیں ہے، تو کوئی اور ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں سزا ملے، اچھے کو اچھائی کا بدلہ اور برے کو برائی کا بدلہ ملے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاریات: ۵۶)۔ ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ۱۱۵)۔

(۶) جو چیزیں دنیا میں انسان کی خدمت کے لیے پیدا کی گئی ہیں ان کا درجہ انسان سے کم ہے؛ مگر ان کے بقا کی مدت طویل ہے، مثلاً پہاڑ میں عقل نہیں؛ مگر صدیوں تک قائم رہتا ہے، جبکہ انسان کتنا قیمتی ہے؛ مگر قصیر العمر ہے۔ معلوم ہوا کہ اس قیمتی انسان کے لیے ایک جگہ ایسی ہے جس میں اس کو دوام نصیب ہوگا اور وہ آخرت ہے۔

(۷) ہر مرکب کے مفردات ہوتے ہیں اور وہ الگ الگ موجود ہوتے ہیں، مثلاً روح افزا کا شربت جو مرکب ہے، شکر اور پھل وغیرہ اس کے اجزاء اور مفردات ہیں۔ اسی طرح دنیا میں خوشی اور غم ملے ہوئے ہیں، دنیاوی زندگی میں مسرت اور حزن دونوں قدم بقدم ساتھ چلتے ہیں، کوئی ایسی جگہ ہونی چاہیے جہاں خوشی الگ اور غم الگ ہو، اور یہ عالم آخرت میں ہوگا کہ خوشی کی جگہ جنت اور غم کی جگہ جہنم ہوگی۔

(۸) ہر آدمی ایسی زندگی کی خواہش رکھتا ہے جس میں موت سے واسطہ نہ پڑے اور جو چیز فطرت انسانی کے خلاف ہو اس کی شدید تمنا دل میں پیدا نہیں ہو سکتی، جیسے کوئی تمنا نہیں کرتا کہ میں بغیر سانس لئے زندہ رہوں،

زندگی گزاروں اور چلوں پھروں، چونکہ یہ ناممکن ہے اس لیے کبھی یہ خیال بھی نہیں آتا۔ اور ہمیشہ زندہ رہنے کی خواہش تو ہزاروں برس سے انسانی خواہشات کی فہرست میں شامل رہی ہے؛ بلکہ بعض ترقی یافتہ ممالک میں اس پر تحقیق ہو رہی ہے اور ایسے سرمایہ دار گزر رہے ہیں جنہوں نے اپنی لاش دوائیوں کے ذریعہ محفوظ کروائی ہیں کہ اگر کہیں مردے کو زندہ کرنے کی کوشش کامیاب ہو، تو ان کو بھی زندہ کر دیا جائے اور اس کے لیے کروڑوں ڈالر کا سرمایہ وقف کر کے مرے ہیں۔ غرض جاودانی زندگی چونکہ ناممکنات میں سے نہیں؛ اس لیے اس کے لیے اللہ تعالیٰ نے ایک اور عالم رکھا جس میں انسان کی ہمیشہ زندہ رہنے کی خواہش بھی پوری ہوگی۔

(۹) انسان میں تمام اشیا کے نمونے موجود ہیں، اس کا سر آسمان کی طرح، اس کے خیالات ستاروں کی طرح، اس کی آنکھیں چاند سورج کی طرح، اس کے منہ میں میٹھا پانی ہے، اس کے پتے میں کڑوا پانی ہے، اس کے آنسو نمکین ہیں، بدن کی رگڑ میں گرمی کا نمونہ، اس کا پسینہ بارش کے قطروں کی مانند، اس کے سر کے بال جنگل کی طرح، اس میں جوئیں حیوانات کی طرح، اس کا زکام طوفان کی طرح۔ اسی طرح مٹی، آگ، پانی اور ہوا سب انسان میں موجود ہیں، تو جب انسان مر سکتے ہیں اور مرتے رہتے ہیں، تو پوری کائنات بھی مر سکتی ہے اور یہی قیامت ہے اور یمیت الخلق کی شرح ہے۔

(۱۰) لوگوں کی اصلاح کے لیے ذرائع تعلیم، قانون، دنیاوی سزا اور عقیدہ مجازات ہیں، پہلے تینوں طریقے ناکام ہیں، تعلیم یافتہ لوگ خیانت کرتے ہیں، قانون بننے کم ہیں توڑے زیادہ جاتے ہیں، دنیاوی سزاؤں سے بچنا بہت آسان ہو چکا ہے، ہاں عقیدہ مجازات لوگوں کو راہ راست پر لانے کا بہترین ذریعہ ہے۔ مولانا شمس الحق افغانیؒ نے یہ اور اس جیسے دوسرے اور دلائل علوم القرآن (ص ۲۱۳-۲۲۵) میں تحریر فرمائے ہیں۔

مذکورہ بالا شعر میں اہل تناخ کی تردید ہے۔ ہندو لوگوں کا عقیدہ ہے کہ اچھے آدمی کی روح اچھے جانور میں آجاتی ہے اور خراب آدمی کی روح ذلیل جانور میں آجاتی ہے، اور یہ دنیا اس طرح ابد تک چلتی رہے گی۔
حشر کی تعریف یہ ہے: انسانی روح کا اپنے قدیم جسم کی طرف عود کرنا۔^(۱)

(۱) محمد علی تھانوی فرماتے ہیں: ”الْحَشْرُ فِي الْعَرَفِ هُوَ الْبَعْثُ وَالْمَعَادُ أَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ، كَمَا فِي بَعْضِ حَوَاشِي شَرْحِ الْعُقَائِدِ، وَيُطْلَقُ بِالِاشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ عَلَى الْجِسْمَانِيِّ وَالرُّوحَانِيِّ، فَالْجِسْمَانِيُّ هُوَ أَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ تَعَالَى بَدَنَ الْمَوْتِيِّ مِنَ الْقُبُورِ، وَالرُّوحَانِيُّ هُوَ إِعَادَةُ الْأَرْوَاحِ إِلَى أَسْمَانِهَا“۔ (كشف اصطلاحات الفنون ۱/ ۶۸۵)

وقال التفنيزاني: ”المعاد مصدر أو مكان، وحقبة العود توجه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد ههنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء، أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق، وإلى الحياة بعد الموت، والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة“۔ (شرح المقاصد ۵/ ۸۲)

تناسخ کی تعریف: نفس ناطقہ کا ایک بدن سے دوسرے بدن کی طرف منتقل ہونا۔^(۱)

عقیدہ تناسخ اور حشر میں چند فروق:

(۱) تناسخ میں انتقال کا عمل اس دنیا میں ہوتا ہے اور حشر میں انتقال کا عمل آخرت میں ہوگا۔

(۲) تناسخ کے عقیدے میں مرنے کے بعد جی اٹھنے کا اور قیامت کا انکار پایا جاتا ہے۔ حشر کے اعتقاد میں

بعث بعد الموت اور قیامت کا اقرار ہے۔ (شرح المقاصد ۹۰/۵، تکملة فتح الملهم ۴/۱۷۷)

اشکال: شہدا کی ارواح پرندوں کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے: ”أرواحهم

في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى

تلك القناديل“۔ (صحیح مسلم، باب بیان أن أرواح الشهداء في الجنة، رقم: ۱۸۸۷) تو کیا یہ تناسخ نہیں؛ کیونکہ

یہاں بھی ”انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر“ پایا گیا؟

جواب: یہ تناسخ نہیں؛ کیونکہ:

(۱) تناسخ دنیا میں ہوتا ہے اور یہ آخرت میں ہے۔

(۲) یہ انتقال الروح من جسد إلى جسد آخر نہیں؛ بلکہ یہ رکوب الروح في طائرة ہے،

جیسے آدمی جہاز میں سوار ہو جاتا ہے، اسی طرح شہدا کی ارواح پرندوں پر سوار ہوتی ہیں، یہ روح کا پرندوں میں

حلول نہیں؛ بلکہ روح کا پرندوں پر سوار ہونا ہے، یا ارواح کی پرندوں سے سرعت سیر اور اڑان میں مشابہت ہے،

جیسا کہ مولانا نور شاہ کشمیریؒ نے فرمایا ہے۔ اور یہ ایک محدود اور مقرر وقت کے لیے ہے، حشر میں ارواح

کا انتقال اپنے قدیم اجساد میں ہی ہوگا۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ”قوله (في طير خضر الخ)، قيل: إن حديث الباب يدل على

التناسخ، وأجابوا بأن التناسخ هو تدبير أرواح الخارج من جسم في جسم، وأما ما نحن فيه

من الحديث فالمراد به أن أرواح المؤمنين في طير خضر كالظروف فيها مثل الماء في

الآنية. أقول: لا يحتاج إلى هذه التوجيهات، بل يستقر الأحاديث، وفي موطأ مالك عن

كعب بن مالك: ”إنما نسمة المؤمنين طير يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله في جسده

(۱) محمد علی قناری فرماتے ہیں: ”التناسخ عند الحكماء: انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر“۔ (كشاف اصطلاحات

الفنون والعلوم ۱/۵۱۲)

ملا علی قاری فرماتے ہیں: ”وفي بعض حواشي شرح العقائد: اعلم أن التناسخ عند أهله هو رد الأرواح إلى الأبدان في هذا

العالم لا في الآخرة؛ إذ هم ينكرون الآخرة والجنة والنار، ولذا كفروا“۔ (مرقاۃ المفاتیح ۷/۲۷۷-۲۷۸)

یوم القيامة“ الخ، فدلّ على أن الأرواح مثل طير خضر في العيش وسرعة السير والطيوان، لا أنها في طير خضر، فيكون الحاصل تشبيه الأرواح بالطيور، ووجه الشبه ما ذكرت“. (العرف الشدي ۱۳۱/۳)

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: ”(أرواحهم في أجواف طير خضر) أي: يُخْلَقُ لأرواحهم بعد ما فارقت أبدانهم هياكل على تلك الهيئة تتعلّق بها، وتكون خلفاً عن أبدانهم“. (مرقاۃ المفاتیح ۲۷۶/۷. وانظر: النبراس، ص ۲۱۴)

إنما نسمة المؤمن طير کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ مؤمن کی روح پرندہ ہے، یعنی پرندے میں ہے، اور فی مقدر ہے، جیسے سورہ طہ میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى﴾. (طہ: ۵۸) صاحب جلالین نے لکھا ہے: أي في مكان. فی مقدر ہے۔ ہمارے اور اپنے درمیان مقابلہ ایسی جگہ میں مقرر کریں جو دونوں کو برابر ہو۔ جب فی مقدر ہو جائے تو اس کا خلاصہ فی طیر بن جائے گا۔

اور اگر کوئی اشکال کرے کہ نسمة المؤمن والی روایت میں مسلمانوں کے لیے مرکوب اور اریو پلین کا ذکر ہے اور شہد والی روایت میں شہدا کے لیے ہے، تو مرکوب کن کے لیے ہوگا؟ تو اس کا ایک جواب یہ ہے کہ مؤمنین سے کامل مؤمن یعنی شہدا مراد ہیں۔ اور اچھا جواب یہ ہے کہ دونوں کے لیے طیر مرکوب ہیں؛ لیکن مرکوب اور مرکوب میں فرق ہوگا، یا ایک ہی مرکوب میں فرسٹ کلاس اور کانومی کلاس کا فرق ہوگا۔ واللہ اعلم۔

در اصل دنیا میں جسم پر مادہ اور ظاہر غالب ہے اور روح تابع ہے، اور عالم برزخ میں روح پر کیفیات گزرتی ہیں اور جسم تابع ہوتا ہے، اور عالم آخرت میں روح اور جسم دونوں مکمل طور پر ظاہر ہوں گے؛ اسی لیے آخرت کو حیوان کہا گیا، یعنی اصل زندگی: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾. (العنکبوت: ۶۴)۔

پرندوں کی شکل اور قالب ارواح کے لیے اجسام مثالیہ یا اصلیہ نہیں؛ بلکہ مرکوبات اور سواریاں ہیں، جس کے دلائل درج ذیل ہیں:

- (۱) ارواح کا اجساد مثالیہ میں تا قیامت ڈالنا حیاتِ ثالثہ ہوگی؛ حالانکہ حیاتِ دہمی ہیں دنیاوی اور اخروی۔
- (۲) جسد مثالی کو جسد اصلی کے ساتھ مشابہت لازمی ہے؛ جبکہ پرندے اور انسانی شکل و صورت میں کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی؛ اس لیے یہ قالبِ طیور مراکب اور سواریاں ہیں، اجسام مثالیہ ہرگز نہیں۔
- (۳) اور اگر اجسام مثالیہ کہیں، تو یہ بجائے ترقی کے تنزل ہوگا کہ تنزلت الأرواح من الهيئة الإنسانية إلى هيئة الطيور. اور اگر سبز پرندے ارواح کے لیے بمنزلہ مرکوب ہوں گے تو حاصل یہ ہوگا کہ

ارواحِ شہداء سبز ہیلی کا پٹروں پر سوار ہوں گی اور جنت میں جہاں چاہیں سیر کریں گی، اور عرش کے نیچے فانوس یعنی بڑی لالٹین کی شکل میں ان ہیلی کا پٹروں کے لیے انر پورٹ ہوں گے۔ دنیا کے انر پورٹ زمین پر ہوتے ہیں اور یہ انر پورٹ عرش کے نیچے معلق ہیں، جو عجائبات میں سے ہیں، اور یہ ارواح عالمِ آخرت سے پہلے جنت کے مزے لوٹیں گی۔

تتالٰخ کے بطلان کے دلائل:

(۱) تتالٰخ کا عقیدہ باطل ہے۔ اور اگر بالفرض والٰحال اس کو صحیح مان بھی لیا جائے، تو پھر ثواب وعقاب صرف روح کو ہوا؛ جبکہ جسم بھی اس جرم عصیان میں اس کا شریک رہا۔ جیسے کسی باغ میں ایک اندھا اور ایک لنگڑا شخص چوری کرنے کے لیے داخل ہوئے۔ اندھے نے کہا مجھے نظر نہیں آتا اور تم چل نہیں سکتے تو تم میرے کندھوں پر بیٹھ کر پھل توڑ لو اور پھر آدھا آدھا بانٹ لیں گے۔ اتنے میں باغ والا آیا تو اندھا اگر یوں عذر کرے کہ مجھے تو دکھائی نہیں دیتا یہ لنگڑا مجھے لایا ہے، یا لنگڑا عذر کرے کہ میں چل نہیں سکتا اس نے مجھے کندھوں پر سوار کر لیا، تو ظاہر بات ہے کہ باغ والا دونوں کو سزا دے گا، ایسا ہی تعلق روح اور بدن کا ہے، روح کی لذت تصرفاتی ہے اور اصل لذت اس وقت کامل ہوتی ہے جب بدن ساتھ ہو۔

نصاری اور فلاسفہ تصوراتی عقوبت کے قائل ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ تصوراتی عقوبت کا اثر اتنا ضعیف ہوتا ہے کہ کسی ظلم اور غلط کام سے یہ تصور نہیں روک سکتا، مثلاً کسی کو راستے میں دس ملین کی خطیر رقم ملے، اگر اس کو کہا جائے کہ اس کے مالک تک پہنچانے کے لیے اعلان وغیرہ کی تدبیر کرو، تو وہ جواباً کہے گا کہ اس کا بدلہ کیا ملے گا؟ اگر اس کو یہی کہا جائے کہ تصوراتی لذت ملے گی، تو وہ حقیقی اور محسوس و مبصر لذت کو تصوراتی لذت پر ترجیح دے گا۔ اور جب دنیا میں وہ اپنے ظاہری جسم کی آرائش اور جسمانی لذات اور راحت و آرام کی فکر میں دن رات ایک کئے ہے، تو آخرت کی تصوراتی لذت میں اس کے لیے کہاں سے شوق اور رغبت پائی جائے گی۔

بعث بعد الموت کے بعد روح اور بدن کو ثواب اور عقاب ملے گا، جسم کے تمام اجزاء اللہ کے حکم سے اکٹھے ہوں گے؛ چاہے کوئی اجزائے جسم کو جلا کر راکھ میں بدل دے اور پھر اس راکھ کو سمندر میں پھینک دے، اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہر ذرہ حاضر ہو جائے گا۔

(۲) جس کو سزا یا ثواب ملے، اس کو اس کے ان اعمال و اسباب کا علم ہونا چاہئے جن کے نتیجے میں وہ اپنے آپ کو اس اچھی یا بری حالت میں پارہا ہے۔

تتالٰخ والے کہتے ہیں کہ بھنگی گندگی صاف کرتا ہے یہ اس کی سزا ہے۔ جب اس بے چارے سے سوال کیا جائے کہ تم نے پچھلے جنم میں کیا جرم کیا تھا کہ اگلے جنم میں اس کی یہ سزا بھگت رہے ہو تو اس پر وہ لاعلمی کا اظہار

کرے گا کہ مجھے کچھ معلوم نہیں۔

(۳) جو جانور خدمت کرتے ہیں یا جن کا گوشت ہم غذا کے طور پر استعمال کرتے ہیں، یہ اسی مقصد کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، یہ کسی جرم کی عقوبت نہیں؛ بلکہ عین فطرت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے نفع کے لیے ان کی تخلیق فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ۲۹)۔ زمین میں جو کچھ ہے تمہارے لئے پیدا کیا۔ ﴿لِيَلْذُقُوا أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (الملک: ۱)۔ تاکہ وہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون عمل میں زیادہ بہتر ہے۔

(۴) تناسخ کا عقیدہ اس لیے بھی غلط اور غیر معقول ہے کہ برے حیوانات اور حشرات کی پیدائش کی تعداد مجرمین اور ظالمین کی تعداد کے برابر ہونی چاہئے؛ جبکہ درندوں اور حشرات کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان میں کوئی تناسب نہیں۔

(۵) تناسخ کے نتیجے میں روح انسانی اور روح حیوانی کا اتحاد لازم آتا ہے جو کہ عقل کے خلاف ہے، اور وہ روح جو انسان میں تھی نعوذ باللہ جب بلی میں سرایت کر گئی تو چوہے سے انسان کی نفرت محبت میں بدل گئی۔ (علوم القرآن - مولانا شمس الحق افغانی، ص ۲۱۰-۲۱۲)

یُمِيتُ الْخَلْقَ قَهْرًا ثُمَّ يُحْيِي: اس مصرعہ میں اِِمَاتت یعنی اِفناء اور اِحیاء یعنی اعادہ، خَلْق کا ذکر ہے۔ اِِمَاتت، اِحیاء اور اعادہ کی حقیقت میں اختلاف ہے۔

(۱) اِِمَاتت ”تفريق الأجزاء“ کا نام ہے، جبکہ اِحیاء ”جمع الأجزاء المختلفة“ مختلف اجزاء کو جمع کرنے کے حکم کے صادر ہونے کا نام ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے عرض کیا: ﴿كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ (البقرة: ۲۶۰)۔ اس کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم اجزاء کو بکھیر دو، ہم ان کو جمع کر کے اس میں جان ڈالیں گے۔ اسی طرح عزیر علیہ السلام کے قصے میں بھی ہمارے اجزاء متفرق ہو کر بکھر گئے تھے، اللہ تعالیٰ نے سب اجزاء کو جمع فرما کر اس کو زندہ فرمایا۔

(۲) اِِمَاتت، اِفناء اور اِعدام ہے اور اِحیاء اِعدام کے بعد ایجاد اور اعادہ نشأۃ ثانیہ ہے۔ امام الحرمین نے توقف کیا، وہ کہتے ہیں کہ اس بات پر ایمان کافی ہے کہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا ہے، اس چکر میں نہیں پڑنا چاہئے کہ اِِمَاتت تفريق اجزاء ہے، اور اِحیاء جمع اجزاء اِفناء کے بعد ایجاد ہے۔ (شرح

احیاء کا ایک معنی إعادة المعدوم ہے؛ اس لیے فلاسفہ حشر کا انکار کرتے ہیں۔

فلاسفہ طبعیین حشر کا بالکل انکار کرتے ہیں اور الہیین صرف روحانی تصور کے قائل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ احیاء إعادة المعدوم ہے اور معدوم کا اعادہ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ معدوم کی طرف اشارہ ممکن نہیں اور جس کی طرف اشارہ نہیں ہو سکتا اس کا اعادہ بھی ممکن نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اشارہ دو قسم پر ہے: اشارہ حسیہ اور اشارہ عقلیہ، جو معدوم ہے اس کی طرف اشارہ حسیہ تو نہیں ہو سکتا؛ لیکن اشارہ عقلیہ ہو سکتا ہے۔ اعادہ کے لیے اشارہ عقلیہ و علمییہ کافی ہے، اور اللہ کی طرف سے اشارہ علمییہ ہو سکتا ہے؛ کیونکہ ان کے علم ازلی میں تمام معدومات جن کو اللہ تعالیٰ نے قیامت تک موجود کرنا ہے معلوم اور متعین ہیں، اللہ تعالیٰ نے جن اجزا کو معدوم ہونے کا حکم دیا ہے، ان کو پھر موجود ہونے کا حکم دیں گے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (یس: ۸۲)۔ اور یہ کہنا کہ ﴿كُنْ﴾ ہو جا، یہ اگر موجود کو ہو تو موجود کی ایجاد تحصیل حاصل ہے، اور اگر معدوم کو ہو تو وہ قابل خطاب نہیں، تو جواب یہ ہے کہ خطاب موجود علمی کو ہے، جو معدوم خارجی ہے، یعنی خارج میں تو معدوم ہے، مگر علم الہی ازلی میں موجود ہے۔

کیا وقت مشخصات میں سے ہے؟

فلاسفہ کا ایک اشکال یہ بھی ہے کہ وقت مشخصات میں سے ہے؛ لہذا جب زید مثلاً معدوم ہوا، تو پھر جب اُسے وجود بخشا جائے گا تو جس وقت میں وہ پہلے موجود تھا وہ وقت بھی اس کے ساتھ موجود ہوگا، تو معاد مبداء بن گیا۔ اور جب وقت بھی واپس آیا تو یہ اعادہ ہے یا ابتدا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ وقت نہ مشخصات میں سے ہے اور نہ معینات میں سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وقت مشخصات میں سے ہوتا، تو آج جو زید موجود ہے وہ کل کے زید سے الگ ہوگا اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ بعض فلاسفہ کہتے ہیں کہ انسان گھاس کی طرح نہیں کہ کاٹو تو پھر اُگ آئے۔ انسان جب مر گیا تو ختم ہو گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دانہ زمین میں دبایا جاتا ہے اور وہ اگنے پر شجر کامل بن جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کے قبر میں دفن کئے جانے کے بعد اس کی روح کو اس کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ (شرح المقاصد ۵/۸۲-۸۸)۔

والنبراس، ص ۲۱۲)

فارسی کا شاعر کہتا ہے:

کدام دانہ فرو رفت در زمیں کہ نہ رست * چرا بدانہ انسان ایں گمان بردی

حیوانات کا بھی حشر ہوگا:

مصنف کے اس شعر میں حیوانات کے حشر کی طرف بھی اشارہ ہے۔

دلیل (۱): ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ (التکویر: ۵)۔

دلیل (۲): ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَقْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ۳۸)۔ ضمیر انسان اور دیگر حیوانات سب کی طرف راجع ہے، اور ذوی العقول کا صیغہ تعلیاً ہے۔

دلیل (۳) حدیث میں ہے: ”لَتَوُذَّنَ الْحَقُوقُ إِلَىٰ أَهْلِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، حَتَّىٰ يُقَادَ لِلشَّاةِ الْجَلْحَاءِ مِنَ الشَّاةِ الْقَرْنَاءِ“۔ (صحیح مسلم، باب تحریم الظلم، رقم: ۲۵۸۲)۔

دلیل (۴): ”يُحْشَرُ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْبَهَائِمُ وَالْدَّوَابُّ وَالطَّيْرُ وَكُلُّ شَيْءٍ فَيَبْلُغُ مِنْ عَدْلِ اللَّهِ أَنْ يَأْخُذَ لِلْجَمَاءِ مِنَ الْقَرْنَاءِ، ثُمَّ يَقُولُ: كُونِي تَرَابًا“۔ (المستدرک للحاکم، رقم: ۳۲۳۱)۔ وصحَّحه الحاکم، ووافقه الذہبی)۔

اشکال: قصاص عقوبت کے لیے ہوتا ہے؛ جبکہ حیوانات غیر مکلف ہیں، تو ان کے حشر اور اس انتقام کا کیا مطلب ہے؟

جواب: حیوانات کا انتقام عقوبت کے لیے نہیں ہوگا؛ بلکہ انہما عدل الہی کے لیے ہوگا، اور اس مظاہرے کے بعد ان کو مٹی بنا دیا جائے گا۔

بعض اس کو قرب قیامت پر محمول کرتے ہیں کہ قرب قیامت میں حیوانات کو چڑیا گھر اور حدائق الحیوانات میں یا اس کے بغیر جمع کیا جائے گا، یا قرناء اور جلاحاء کا معنی ظالم اور مظلوم سے کیا ہے؛ مگر یہ تاویل بعید ہے۔ عن عكرمة عن ابن عباس ؓ في قول الله عز وجل: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾، قال: ”حشر البهائم موتها، وحشر كل شيء الموت غير الجن والإنس“۔ (المستدرک للحاکم، رقم: ۳۹۰۱)۔ وصحَّحه الحاکم، ووافقه الذہبی)۔

مصنف نے فرمایا: یمیت الخلق ثم یحییٰ۔

بعض چیزیں اعدام سے مستثنیٰ ہیں:

یہاں ان چیزوں کا ذکر مناسب ہوگا جو اعدام سے مستثنیٰ ہیں:

(۱) عرش، (۲) کرسی، (۳) جنت، (۴) جہنم، (۵) لوح، (۶) قلم، (۷) ارواح اور (۸) عجب الذنب

جو انسانی اعضا و اجزا کے لیے بنیاد بنے گی۔ علامہ سیوطیؒ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ بعض شارحین نے عجب الذنب کو طویل البقاء کہا ہے؛ اگرچہ بعد میں مٹی بن جائے۔ (۱)



(۱) امام باجوری فرماتے ہیں: وقد نظم الجلال السيوطي ثمانية منها بقوله:

ثمانية حُكْمُ البقاءِ يَعْمُهَا * مِنَ الخلقِ والباقيون في حَيِّزِ العَدَمِ
هي العرش، والكرسي، نارٌ، وجنةٌ * وعَجَبٌ، وأرواحٌ، كذا اللوح، والقلم

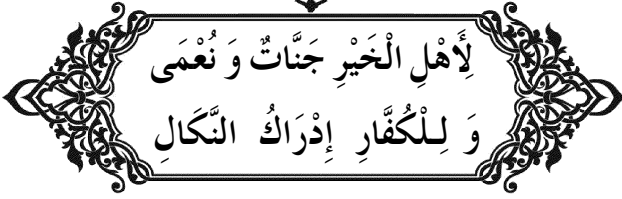
(تحفة المريد، ص ۲۶۷)

علامہ صاوی فرماتے ہیں: ”تقدم أن الروح باقية، وعجب الذنب كذلك، وأجساد الأنبياء والشهداء، والعرش، والجنة، والنار، والحدود كذلك. وَرَدَّ علينا قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، فأجاب المصنف عن هذه الآية بأنها من العام الذي أريد به الخصوص، أي: فهو مخصوص بما قد ورد الشرع ببقائه“. (حاشية الصاوي، ص ۳۶۳)

وقال في نثر اللآلي (ص ۶۳): ”وقد اختلف العلماء الأعلام في الحور العين فإلى القول باستثنائهن من المخلوقات في السموات ودوام الحياة لهن على ممر الأوقات ذهب الإمام الأعظم والمجتهد الأقدم وأتباعه، وإلى غيره غيره. (وسئل العلامة بن حجر المكي رحمه الله تعالى هل تموت الحور والولدان وزبانية النار؟ (فأجاب) بما نصه: لا يموتون وهم ممن دخل في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾“.

امام بخاری رحمہ اللہ عجب الذنب سے متعلق حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ليس من الإنسان شيء إلا يبلى إلا عظماً واحداً وهو عَجَبُ الذَّنْبِ، منه يُرَكَّبُ الخلقُ يومَ القيامة“. (صحيح البخاري، باب ﴿يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾، رقم: ۴۹۳۵)

علامہ عینی فرماتے ہیں: ”فإن قلت: في (الصحيح) يبلى كل شيء من الإنسان، وهنا يبلى إلا عجب الذنب؟ قلت: هذا ليس بأول عام خص، ولا بأول مجمل فصل، كما نقول: إن هذين الحدين خص منهما الأنبياء عليهم السلام؛ لأن الله تعالى حرم على الأرض أن تأكل أجسادهم، والحق ابن عبد البر الشهداء بهم، والقرطبي المؤذن المحتسب. فإن قلت: ما الحكمة في تخصيص العجب بعدم البلى دون غيره؟ قلت: لأن أصل الخلق منه، ومنه يركب، وهو قاعدة بدء الإنسان وأسه الذي يبنى عليه، فهو أصلب من الجميع، كقاعدة الجدار. وقال بعضهم: زعم بعض الشراح أن المراد بأنه لا يبلى أي يطول بقاءه لا أنه لا يبلى أصلاً، وهذا مردود؛ لأنه خلاف الظاهر بغير دليل. انتهى. قلت: بعض الشراح هذا هو شارح (المصابيح) الذي يسمي شرحه مظهراً، وليس هو شارح البخاري، وليس هو بمنفرد بهذا القول، وبه قال المزني أيضاً؛ فإنه قال: إلا بمعنى الواو، أي: وعجب الذنب أيضاً يبلى. وجاء عن الفراء والأخفش مجيء إلا بمعنى الواو؛ لكن هذا خلاف الظاهر، وكيف لا وقد جاء عن أبي هريرة عن طريق همام عنه أن للإنسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً فيه يركب يوم القيامة، قالوا: أي عظم هو؟ قال: عجب الذنب. رواه مسلم“. (عمدة القاري ۱۳/۲۷۸. وانظر أيضاً: روح المعاني ۸/۱۶۹)



ترجمہ: اہل خیر (اعمال صالحہ کرنے والوں) کے لیے باغات اور نعمتیں ہیں، اور کفار کے لیے عقوبت کا حصول ہے۔

”لأهل الخیر“ میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پر عاصی کو عقوبت دینا، یا مطیع کو ثواب دینا واجب نہیں۔ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے اور اس موضوع پر آگے مستقل شعر آ رہا ہے۔

جَنَّات: جنت کے لغوی معنی چھپنے کے ہیں۔ جنت کو جنت اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں اتنے گھنے درخت ہونگے کہ جنت کی زمین ان کے گھنے سائے میں چھپ جائے گی، یا اوپر سے دیکھنے کی وجہ سے زمین نظر نہ آئے گی اور روشنی دھوپ کے قائم مقام ہوگی، یا اس لیے کہ جنت کی نعمتیں ہم پر مخفی ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ﴾ (السجدة: ۱۷)۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے جنت کے نور سے متعلق سوال کیا گیا، تو آپ نے فرمایا: مَا رَأَيْتَ السَّاعَةَ الَّتِي تَكُونُ فِيهَا قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، فَذَلِكَ نُورُهَا إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ فِيهَا شَمْسٌ وَلَا زَمْهَرِيرٌ۔ (صفة الجنة لابن أبي الدنيا، رقم: ۱۴۰، وفي إسناده زميل بن سمار وفيه جهالة. وعبد ربه بن بارق وفي حفظه لين)

راغب اصفہانی مفردات القرآن میں لکھتے ہیں: أَصْلُ الْجَنِّ: سِتْرُ الشَّيْءِ عَنِ الْحَاسَةِ...، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا﴾ (الأنعام: ۷۶)، وَالْجَنَّةُ: كُلُّ بَسْتَانٍ ذِي شَجَرٍ يَسْتَرُ بِأَشْجَارِهِ الْأَرْضَ، قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكِهُمْ آيَةٌ جَنَّتْنِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ﴾ (سبأ: ۱۵)...، وَاسْمُ الْجَنَّةِ إِمَّا لِتَشْبِيهِهَا بِالْجَنَّةِ فِي الْأَرْضِ - وَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا بُونَ - وَإِمَّا لِسِتْرِهِ نَعْمَهَا عَنِ الْمَشَارِ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ﴾ (السجدة: ۱۷)۔ (المفردات في غريب القرآن، ص ۹۸)

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں سات جنتوں کو ذکر: حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ جنتیں سات ہیں: (۱) فردوس، (۲) عدن، (۳) نعيم،

(۴) دارالخلد، (۵) مأوی، (۶) دارالسلام، (۷) علیین۔ (۱)

لیکن اگر ناموں کے لحاظ سے شمار کیا جائے تو اور بھی نام ملیں گے۔ علامہ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب ”حادی الأرواح إلى بلاد الأفراح“ (۱/۱۹۷) میں جنت کے بہت سے نام گنوائے ہیں۔ قرآن سے صرف چار جنتوں کا پتہ چلتا ہے: ﴿وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾ (الرحمن: ۶۷)۔ چند آیات کے بعد پھر یہ آیت ہے: ﴿وَمَنْ ذُوْنَهُمَا جَنَّاتٍ﴾ (الرحمن: ۶۲)۔ یعنی دو جنتوں کے علاوہ دو اور جنتیں ہیں۔ اور حدیث میں بھی چار جنتوں کا ذکر ہے: پہلی دو جنتوں کے اندر برتن وغیرہ سونے کے ہیں، اور دوسری دو جنتوں میں تمام برتن چاندی کے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے جو سات جنتوں کا ذکر کیا ہے، اُس سے مراد مراتب اور طبقات ہوں۔

چھوٹے مراتب تو زیادہ ہیں جتنی آیات قرآنیہ تلاوت کرتا جائے گا اسی قدر مراتبِ عالیہ طے کرتا جائے گا؛ یہاں تک کہ آخری آیت کے اختتام پر اس کا اصلی مقام ہوگا۔

آیات قرآنی کی تعداد اور وجہ اختلاف:

چھ ہزار آیات پر تو سب کا اتفاق ہے، اس کے بعد اختلاف ہے: اہل مدینہ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق ۶۰۰۰ آیات ہیں اور دوسری روایت کے مطابق ۶۲۱۴ ہیں۔ اہل مکہ ۶۲۱۹ شمار کرتے ہیں، جبکہ اہل کوفہ ۶۲۳۶، اہل بصرہ ۶۲۰۴، اہل شام ۶۲۲۶، یا ۶۲۲۵ شمار کرتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے ۶۲۱۶، حضرت علیؓ سے ۶۲۱۸، عطاء سے ۶۱۷۷، حمید سے ۶۲۱۲، اور راشد سے ۶۲۰۴ مروی ہے۔ بعض حضرات نے برصغیر اور مصحف مدینہ کے مطبوعہ نسخوں کی آیات کو شمار کیا ہے جن کی تعداد ۶۲۳۸ بنتی ہے؛ جبکہ مشہور قول کے مطابق آیات کی تعداد ۶۶۶۶ ہے، جن میں آیات وعدہ ۱۰۰۰، آیات وعید ۱۰۰۰، آیات امر ۱۰۰۰، آیات نہی ۱۰۰۰، آیات امثال ۱۰۰۰، آیات قصص ۱۰۰۰، آیات تحلیل و تحریم ۵۰۰، آیات تسبیح ۱۰۰، اور آیات ناسخ و منسوخ ۶۶ ہیں۔ (۲)

درحقیقت عدد آیات میں کوئی اختلاف نہیں؛ بلکہ آیات کے گننے کے طریقے میں اختلاف واقع ہوا ہے،

(۱) ذکر هذا الأثر عن ابن عباس عدة من المفسرين كالقرطبي (الجامع لأحكام القرآن، يونس: ۲۵)، والبيضاوي (البقرة: ۲۵)، وأبو محمد القيرواني (الهداية إلى بلوغ النهاية، الحجر: ۴۵)، وغيرهم ولم يذكرُوا إسنادها، ولم أقف على مصدرها. هذا، وقد قال الآلوسي رحمه الله: وما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: إنها سبع. لم يقف على ثبوته الحفاظ. (روح المعاني، البقرة: ۲۵. ونحوه في نثر اللآلي، ص ۶۹).

(۲) قال القرطبي: قال محمد بن عيسى: جمع عدد آي القرآن في المدني ستة آلاف آية. قال عمرو: وهو العدد الذي رواه أهل الكوفة عن أهل المدينة، ولم يُسمُوا في ذلك بعينه يسندونه إليه. وأما المدني الأخير فهو قول إسماعيل بن جعفر: ستة آلاف ومئتان آية وأربع عشرة آية. وقال الفضل: عدد آي القرآن في قول المكيين ستة آلاف ومئتا آية و =

بعض نے دو آیات کو ایک شمار کیا اور بعض نے بعض مقامات پر ایک آیت کو دو شمار کیا، بعض نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو گنتی میں داخل کیا اور بعض نے داخل نہیں کیا، اور بعض نے آیات کے اوقاف (نشانات) کو شمار کیا ہے۔ (۱)

= تسع عشرة آية. قال محمد بن عيسى: وجميع عدد آي القرآن في قول الكوفيين ستة آلاف آية ومئتا آية وثلاثون وست آيات، وهو العدد الذي رواه سليم والكسائي عن حمزة، وأسنده الكسائي إلى علي رضي الله عنه. قال محمد: وجميع عدد آي القرآن في عدد البصريين ستة آلاف ومئتان وأربع آيات، وهو العدد الذي مضى عليه سلفهم حتى الآن. وأما عدد أهل الشام فقال يحيى بن الحارث الدماري: ستة آلاف ومئتان وست وعشرون. وفي رواية ستة آلاف ومئتان وخمس وعشرون. نقص آية. قال ابن ذكوان: فظننت أن يحيى لم يعد "بسم الله الرحمن الرحيم". قال أبو عمر: فهذه الأعداد التي يتداولها الناس تأليفاً، ويعدون بها في سائر الآفاق قديماً وحديثاً. (تفسير القرطبي ۶۵/۱، واختصره ابن كثير في تفسيره ۹۸/۱، والسيوطي في الإتقان في علوم القرآن ۲۳۲/۱).

وعن ابن عباس قال: جميع آي القرآن ستة آلاف وست مئة وست عشرة آية. (الإتقان في علوم القرآن ۲۳۱/۱) وقال الزرقاني: وعدد آياته في قول علي رضي الله عنه ستة آلاف ومئتان وثمان عشرة، وعطاء ستة آلاف ومئة وسبع وسبعون، وحמיד ستة آلاف ومئتان واثنتا عشرة، وراشد ستة آلاف ومئتان وأربع. (البرهان في علوم القرآن، النوع الرابع عشر ۲۵۱/۱)

وقال محمد بن عبد الله الخروشي: جملة ما في القرآن من الآي ستة آلاف وست مئة وست وستون آية، ألف منها أمر، وألف منها نهي، وألف منها وعد، وألف منها وعيد، وألف منها عيادة الأمثال، وألف منها قصص وأخبار، وخمس مئة حلال وحرام، ومئة دعا وتسييح، وست وستون ناسخ ومنسوخ. (شرح مختصر خليل للخرشي ۱۱/۲. ومثله في نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز نقلاً عن الشيخ أبي إسحاق النعلبي ۴۰/۱. وفي حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، ص ۱۵، ونهاية الزين في إرشاد المبتدئين، ص ۳۴، لمحمد بن عمر الجاوي. وانظر: تاريخ القرآن، ص ۱۱۱-۱۱۴، للدكتور محمد سالم، وفنون الأفنان، ص ۹۶-۹۷، لابن الجوزي)

مولانا امداد اللہ انور صاحب نے فضائل حفظ القرآن (ص ۱۸۰) میں ۶۶۶۶ والے قول کی نسبت فقیر ابوالیث سمرقندی کی بستان العارفین کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی ہے؛ لیکن ہمیں اس کتاب میں تعداد آیات کی بحث میں اس قول کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف نہیں ملی؛ بلکہ اس کتاب اس قول کی نسبت عامۃ الناس کی طرف کی گئی ہے۔ (بستان العارفین، الباب الثامن والأربعون بعد المئة فی عدد آیات القرآن وکلماته)

اسی طرح حضرت مولانا غنیم الحق افغانی رحمہ اللہ نے "علوم القرآن" (ص ۱۳۳) میں ۶۶۶۶ والے قول کی نسبت "تاریخ القرآن" اور "فنون الأفنان" کے حوالے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف کی ہے؛ لیکن ہمیں ان دونوں کتابوں میں تعداد آیات کی بحث میں اس قول کی نسبت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف نہیں ملی؛ بلکہ سرے سے اس تعداد کا وہاں ذکر ہی نہیں۔

(۱) ليس سبب اختلافهم اختلافهم في ذات القرآن، سبب اختلافهم في العدد بعد الستة آلاف في مفهوم الآية وما يدخل في الآيات وما لا يدخل فيها، فمثلاً: بعضهم أدخل "بسم الله الرحمن الرحيم" آية من كل سورة فزاد عنده العدد، بعضهم عدّها آية في الفاتحة ولم يعدّها في بقية السور، وبعضهم عدّها آية في سائر القرآن ولم يعدّها في سورة (برائة) وهكذا. وبعضهم جعل الكلمة الواحدة ليست آية مثل قوله عز وجل: ﴿مُذَاهِمَاتَانِ﴾ (الرحمن: ۶۴)، فمن هنا اختلف العدد اختلافات كثيرة. (شرح لمعة الاعتقاد لناصر بن عبد الكريم العلي ۱۰/۳)

کیا جنت و جہنم اس وقت موجود ہیں، یا ابھی تک موجود نہیں؟:

معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور جہنم ابھی تک پیدا نہیں ہوئیں۔ اور اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ یہ اس وقت بھی موجود اور مخلوق ہیں۔ (لوامع الأنوار البہیۃ ۲/ ۲۳۰-۲۳۱)

معتزلہ کے دلائل:

(۱) ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا﴾ (القصص: ۸۳).

نَجْعُهَا، أي: نخلقها.

جعل یہاں بسیط ہے، مرکب نہیں ہے۔ جعل بسیط کا مطلب نخلق ہے اور جعل مرکب کا مطلب نصیر ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ اس کا جواب دیتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں؛ اس لیے کہ ”نَجْعُهَا“ کا مفہوم ”نخلق“ میں منحصر نہیں، اکثر ”نَجْعُهَا“ کے معنی میں آتا ہے۔

قرآن اور حدیث میں جعل بسیط بہت کم استعمال ہوا ہے خصوصاً جعل مرکب کے مقابلے میں بہت کم پایا جاتا ہے، مثلاً: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا﴾ (القصص: ۸۳) أي: نصیرھا للذین لا یریدون علوًّا. أو نخصّھا للذین لا یریدون علوًّا.

اگر بالفرض نَجْعُهَا، نخلق کے معنی میں ہو، تو حال کے لیے بھی آتا ہے اور مضارع کے لیے بھی، اور جب حال کے لیے ہو تو نخلقها فی الفور پیدا کرنے کے معنی میں ہوا، اور معتزلہ جو استقبال کے قائل ہیں ان کی دلیل باطل ہوگئی؛ اگرچہ ہم ماضی میں جنت و جہنم کے وجود کے قائل ہیں۔

(۲) جنت کے بارے میں آتا ہے: ﴿أَكْثُلُهَا دَائِمٌ﴾ (الرعد: ۳۵) اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلے سے موجود نہیں، ورنہ اگر موجود ہوں تو ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ۸۸) کے تحت ہلاک ہو جائے گی، تو پھر ﴿أَكْثُلُهَا دَائِمٌ﴾ کیسے درست ہوگا؟

جواب: ہم کہتے ہیں کہ پہلے سے موجود ہے اور ﴿أَكْثُلُهَا دَائِمٌ﴾ سے مراد دوام عرفی ہے، اگر تھوڑی دیر یا کچھ عرصہ کے لیے اس پر فطاری بھی ہو، تو یہ دوام عرفی کے خلاف نہیں ہے۔ مثلاً کوئی زید کے بارے میں کہے کہ ہمیشہ ہمارے ساتھ رہتا ہے، اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ وہ حوائج بشریہ لازمہ کے لیے بھی کہیں نہیں جاتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ﴿أَكْثُلُهَا دَائِمٌ﴾ باعتبار نوع کے ہے، اگرچہ افراد ختم ہو جائیں؛ مگر یہ قول صحیح نہیں؛ اس لیے کہ نوع کلی ہر فرد کے ضمن میں پائی جاتی ہے، جیسے انسان زید، عمرو، مکر ہر ایک کے ضمن میں نوع پائی

جاتی ہے؛ لیکن اگر سارے افراد انسانی ختم ہو جائیں، تو نوع بھی نہ رہے گی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: ۸۸) کے تحت جنت بھی فنا ہونے والی ہے؛ اس لیے کہ اگر جنت کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانے والے نہ ہوں، تو اسے بھی قابل انتفاع نہ رہنے کی وجہ سے ہلاکت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(۳) جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، تو ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا: ”اقرأ أمتك مني السلام، وأخبرهم أن الجنة طيبة الثمرة عذبة الماء، وأنها قيعان، وأن غراسها سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر“ (سنن الترمذی، باب ماجاء في فضل التسيح، رقم ۳۴۶۲) اس حدیث میں جنت کو چٹیل کہا گیا ہے، تو پھر اسے جنت کیسے کہیں گے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ایک جنت کا وجود ہے اور ایک اس کی تکمیل ہے۔ قصور و محلات و باغات موجود ہیں ان کی تکمیل کے بقیہ مرحلے عبادات، تسبیحات وغیرہ سے طے ہوتے رہیں گے۔

(۴) فرعون کی بیوی آسیہ بنت مزاحم نے کہا: ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ﴾ (التحریم: ۱۱)۔ معلوم ہوا کہ جنت میں مکان نہیں بنے ہیں؛ اس لیے کہہ رہی ہیں کہ اپنے پاس میرے لئے ایک مکان بنادیتجئے۔ جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ جنت تو موجود ہے اور پہلے سے مخلوق ہے، اور اس میں گھر بنانا تکمیل کے مراحل میں سے ہے۔ (شرح العقائد النسفية، ص ۱۶۹۔ شرح المقاصد ۵/ ۱۰۷-۱۰۸۔ النبراس، ۲۲۰-۲۲۲)

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) حضرت آدم علیہ السلام کو جنت خلد میں رکھا گیا تھا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت پہلے سے موجود ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ملاحظہ فرمائیں: ﴿فَلَا يُخْرِجُكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى. إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرِى. وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى﴾ (طہ: ۱۱۷-۱۱۹)۔

مذکورہ آیت کریمہ میں جس جنت میں آدم علیہ السلام کو رکھا گیا تھا اس کی پانچ صفات بیان کی ہیں اور وہ پانچ صفات جنت الخلد کی ہی ہو سکتی ہیں، نہ کہ دنیا کی جنت کی۔

علامہ آلوسیؒ اور ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ جنت سے مراد فلسطین وغیرہ کا کوئی باغ ہے۔ علامہ آلوسیؒ کی عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”ذهب المعتزلة وأبو مسلم الأصفهاني وأناس إلى أنها جنة أخرى خلقها الله تعالى امتحاناً لآدم عليه السلام، وكانت بستاناً في الأرض بين فارس وكرمان، وقيل: بأرض عدن، وقيل: بفلسطين كورة بالشام، ولم تكن الجنة المعروفة،

وحملوا الهبوط على الانتقال من بقعة إلى بقعة أخرى كما في ﴿أَهْبِطُوا مِصْرًا﴾ (البقرة: ۶۱).

(روح المعاني، البقرة: ۳۵. وانظر: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص ۴۷-۱۰۰)

(۲) شفاعتِ کبریٰ کے سلسلہ میں صحیح مسلم کی ایک روایت میں آتا ہے کہ لوگ آدم علیہ السلام کے پاس گئے اور کہیں گے: ”یا اباانا اسْتَفْتِحْ لَنَا الْجَنَّةَ“ ہمارے لئے جنت کو کھلوادیتے، تو آدم علیہ السلام کہیں گے: ”وہل أخر جكم من الجنة إلا خطيئة أبيكم آدم“۔ (صحیح مسلم، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم: ۱۹۵۰)۔

(۳) حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت آدم علیہ السلام کا مناظرہ ہوا، موسیٰ علیہ السلام نے آدم علیہ السلام سے کہا ”أنت آدم الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه، وأسجد لك ملائكته، وأسكنك في جنته، ثم أهبطت الناس بنخطيئتك إلى الأرض“۔ (صحیح مسلم، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم: ۲۶۵۲۔ وأخرجه البخاري بمعناه)۔ اس سے معلوم ہوا کہ آدم علیہ السلام پہلے زمین پر نہیں تھے، بلکہ جنتِ سماوی میں تھے۔

(۴) ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (البقرة: ۳۶) اس سے بھی پتا چلتا ہے کہ اب زمین پر آئے، اس سے پہلے زمین پر نہیں تھے۔

(۵) الجنة میں الف لام عہد خارجی کے لیے ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ مخصوص جنتِ خالدہ ہے۔

(۶) ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ۱۳۳) ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ۲۴) میں صیغہ ماضی کے ساتھ خبر دی گئی۔ اُعِدَّتْ کا معنی نعد مستقبل سے کرنا خلاف ظاہر ہے، اور خلاف ظاہر کے لیے دلیل اور قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے جو یہاں مفقود ہے۔

(۷) اسی طرح ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ﴾ (الشعراء: ۹۰) میں بھی ماضی کے صیغہ سے خبر دی گئی ہے۔ اسی طرح ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ (النجم: ۱۳-۱۵) میں بھی صیغہ ماضی آیا ہے۔

(۸) صحیح بخاری کی روایت ہے: ”ثم أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ فإِذَا فِيهَا جَنَابُذُ اللَّوْثِ، وَإِذَا تُرَابُهَا

المِسْكُ“۔ (صحیح البخاری، باب ذکر إدریس عليه السلام، رقم: ۳۳۴۲)۔

(۹) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الکسوف کے موقع پر جنت اور جہنم کو دیکھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:

خسف الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم والناس معه... قالوا: یا رسول اللہ! تناولت شيئاً في مقامك هذا، ثم رأيناك تكعكت، فقال: ”إني رأيت الجنة أو أُرِيتُ الجنة فتناولت منها عُقُودًا، ولو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدنيا، ورأيتُ النار فلم أَرُ كالِيومَ منظراً قط“۔ (صحيح البخاري، باب كفران

العشير، رقم: ۵۱۹۷)

(۱۰) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”والذي نفس محمد بيده لو رأيتم ما رأيتم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً“۔ قالوا: وما رأيتم يا رسول الله! قال: ”رأيت الجنة والنار“۔ (صحيح مسلم، باب النهي عن سبق الإمام بركوع، رقم: ۴۲۶)۔

(۱۱) جب مؤمن کو قبر میں رکھا جاتا ہے، تو کہا جاتا ہے کہ اس کے لیے جنت کی کھڑکی کھول دی جائے۔ حضرت براہ بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة رجل من الأنصار - وفيه - ”فينادي مناد من السماء: أن قد صدق عبدي، فأفرشوه من الجنة، وافتحوا له باباً إلى الجنة، وألبسوه من الجنة“۔ (سنن أبي داود، باب في المسألة في القبر،

رقم: ۴۷۵۳)

سوال: جب جنت میں لوگ قیامت کے دن جائیں گے تو پہلے سے پیدا کرنے میں کیا مصلحت ہے؟
جواب: وعدہ اور وعید موجود چیز کے ساتھ زیادہ مضبوط اور محکم ہوا کرتی ہے۔ (علوم القرآن - مولانا شبلی نعمانی،

ص ۲۵۰ - وشرح المقاصد ۱۰۸/۵ - والنبراس، ص ۲۲۰، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، الباب الأول ۲۵/۱)

جب مؤمن بندہ مرتا ہے تو فرشتے جنت کا لباس اور خوشبو لے کر اس کے پاس آتے ہیں، اور یہ بہت بڑی بشارت ہے۔ ایک باقاعدہ دخول ہے جو قیامت میں اجسام سمیت ہوگا، اور ایک شہداء اور کامل مؤمنین کی صرف ارواح کا دخول ہے، جو قیامت سے پہلے ثابت ہے، جیسے کفار کی ارواح سجن میں ہوں گی، اسی طرح شہداء کی ارواح پرندوں کی سواری پر سوار کر جنت میں جہاں چاہیں گی اڑتی پھریں گی۔

نسخوں کا اختلاف:

ایک نسخہ میں ہے: ”أَدْرَاكَ النَّكَال“ ہے۔ اس صورت میں أدراك، جنات کے مقابلے میں ہوگا۔

درجات و درکات میں فرق:

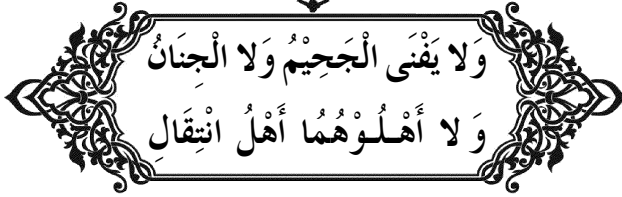
الدَّرَجَاتُ فِي الْخَيْرِ وَالْدَّرَكَاتُ فِي الشَّرِّ۔ یعنی درجات کا استعمال خیر کے لیے اور درکات کا

استعمال شر کے لیے ہوتا ہے۔ کفار کے لیے عقوبت کے درکات ہیں۔^(۱)

النَّكَال: سزا، عبرت ناک سزا۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَجَعَلْنَهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾ (البقرة: ۶۶)۔



(۱) قال في نشر اللآلي: (أدراك) بفتح أوله جمع درك، بفتح أوله وثانيه وفتح أوله وسكون ثانيه: حفرة من حفر النيران، أو طبقة من طبقاتها، أو أخفض مكان فيها. (نشر اللآلي، ص ۷۰. وانظر تاج العروس "درك"، والمفردات للراغب "درك"). وقال في نشر اللآلي: و(أدراك)... ويروى بكسر الهمزة بمعنى الإدراك، يعني أنهم يدركون ما أعد الله لهم من العقوبة، لكن مقابلته بالجنات ترد هذا الضبط. (نشر اللآلي، ص ۷۰)



ترجمہ: جہنم اور جنت فنا نہیں ہوں گی، اور نہ مسلمان جنت سے جہنم میں منتقل ہوں گے اور نہ کافر جہنم سے نکل کر جنت میں جائیں گے۔

ایک روایت میں ہے کہ کفار کو آگ کے عذاب سے نکال کر زمہریر یعنی ٹھنڈک کے عذاب میں ڈالا جائے گا، اور اسے جہنم کا ایک حصہ کہا گیا ہے؛ اگرچہ حدیث مرفوعہ سے زمہریر کا ثبوت نہیں۔

علامہ زحشریؒ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الأنعام: ۱۲۸) کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ وقت ہے جس میں وہ آگ کے عذاب سے نکال کر زمہریر کے عذاب میں ڈالے جائیں گے۔ عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ، إِلَّا الْأَوْقَاتِ الَّتِي يَنْقَلُونَ فِيهَا مِنْ عَذَابِ النَّارِ إِلَى عَذَابِ الزَّمْهِرِيرِ، فَقَدْ رَوَى أَنَّهُمْ يَدْخُلُونَ وَادِيًا مِنَ الزَّمْهِرِيرِ مَا يَمِيزُ بَعْضُ أَوْصَالِهِمْ مِنْ بَعْضٍ، فَيَتَعَاوَنُونَ وَيَطْلُبُونَ الرَّدَّ إِلَى الْجَحِيمِ“۔ (الكشاف، الأنعام: ۱۲۸۔ وانظر: روح المعاني ۴۳۷/۸۔ ومفاتيح الغيب ۲۰۲/۱۳)

غرض جہنم محل عذاب ہے۔ زمہریر کا ثبوت ہو تو شدید برودت کا عذاب ہوگا اور اس کے علاوہ دہکتی ہوئی آگ تو عذاب ہے ہی۔

تنویر المقباس اور تفسیر طبری میں حضرت ابن عباسؓ سے غَسَّاق کی تفسیر زمہریر کے ساتھ مروی ہے۔ مدارک التنزیل اور تفسیر خازن میں بھی غَسَّاق کی تفسیر البارد المتنن سے کی گئی ہے۔ السراج المبین اور روح المعانی میں بھی غَسَّاق کی تفسیر میں زمہریر کہا گیا۔ ابو حیان نے و آخر من شکله أزوج کی تفسیر حضرت ابن مسعودؓ سے زمہریر کے ساتھ نقل کی ہے؛ لیکن یہ تفسیر مرفوعہ نہیں، اور بعض جگہ قیل کے لفظ کے ساتھ مروی ہے؛ جبکہ جہنم کے لیے نارا لفظ بار بار قرآن کریم میں آیا ہے، بہر حال اگر زمہریر کا طبقہ ثابت ہو، تو جہنم سے باہر ہوگا، اس کی مزید تفصیل ”ارشاد القاری“ الی صحیح البخاری“ میں مفتی رشید احمد لدھیانوی نے صفحہ ۴۰۰ سے ۴۰۷ تک تحریر فرمائی ہے۔ تفصیل وہاں دیکھ لیں۔

جنت و جہنم دونوں ہمیشہ باقی رہیں گی:

ولا يفنى الجحيم ولا الجنان. اس میں جہمیہ کی تردید ہے جو یہ کہتے ہیں کہ جنت و جہنم دونوں فنا ہو جائیں گی۔ اور اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب یہ ہے کہ جنت و جہنم دونوں ابد الابد تک باقی رہیں گی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

قال الله تعالى: (۱) ﴿أَكْثَلُهَا دَأِئِمٌّ﴾. (الرعد: ۳۵).

وقال تعالى: (۲) ﴿إِنَّ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِنْ نَفَادٍ﴾. (ص: ۵۴).

وقال تعالى: (۳) ﴿وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾. (الحجر: ۴۸).

وقال تعالى: (۴) ﴿لَا يَذْوُقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾. (الدخان: ۵۶).

وقال تعالى: (۵) ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا﴾. (الحج: ۲۲).

وقال تعالى: (۶) ﴿كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾. (النساء: ۵۶).

وقال تعالى: (۷) ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾. (النبا: ۳۰).

وقال تعالى: (۸) ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا﴾. (المائدة: ۳۷).

(۹) مشہور حدیث ہے کہ جہنم والے جہنم میں ہمیشہ ہمیش رہیں گے اور جنت والے جنت میں ہمیشہ کے لیے رہیں گے۔ جنت والوں کے لیے بشارت کی آواز بلند ہوگی کہ تم صحیح و تندرست رہو گے کبھی بیمار نہیں ہو گے، تمہاری حیات ابدی ہے، کبھی موت نہیں آئے گی، اور ہمیشہ جوان رہو گے کبھی بڑھاپا نہ آئے گا۔

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ينادي مناد إن لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبدا، وإن لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبدا، وإن لكم أن تشبوا فلا تهرموا أبدا، وإن لكم أن تنعموا فلا تبأسوا أبدا، فذلك قوله عز وجل ﴿وَنُودُوا أَنْ تُلَكُمُ الْجَنَّةُ أَوْ رِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف: ۴۳) (صحيح مسلم، باب في دوام نعيم أهل الجنة، رقم: ۲۸۳۷).

(۱۰) دوسری حدیث میں ہے کہ قیامت کے روز موت کو ایک مینڈھے کی شکل میں لایا جائے گا اور اہل جنت و اہل جہنم سے کہا جائے گا کہ دیکھ لو یہ موت ہے، پھر اسے ذبح کر دیا جائے گا اور جنتی و جہنمی اس منظر کو دیکھ رہے ہوں گے۔ اگر خوشی کی وجہ سے کسی کو موت آسکتی تو اہل جنت خوشی سے مر جاتے، اور اگر غم کی وجہ سے کسی کو موت آسکتی تو اہل جہنم غم سے مر جاتے۔

عن أبي سعيد يرفعه، قال: ”إذا كان يوم القيامة أتى بالموت كالكبش الأملح، فيوقف

بین الجنة والنار، فیذبح وهم ينظرون، فلو أن أحدًا مات فرحًا لمات أهل الجنة، ولو أن أحدًا مات حزنًا لمات أهل النار“۔ (سنن الترمذی، باب ما جاء فی خلود أهل الجنة وأهل النار، رقم: ۲۵۵۸)

مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ نے اس موضوع پر بہت اچھی بحث کی ہے۔^(۱)

فنائے نار کے بارے میں حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کا تفرّد اور متضاد اقوال:

حافظ ابن قیمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ نے اس مسئلہ میں تفرّد اختیار کیا اور فنائے نار کے قائل ہوئے۔ ان کے ہم عصر شافعی عالم علامہ تقی الدین سبکیؒ نے ”الاعتبار ببقاء النار“ کے نام سے رسالہ لکھا۔ اسی طرح علامہ صنعانی نے بھی ان کے رد میں ”رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين ببقاء النار“ نامی رسالہ تحریر فرمایا۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے فنائے نار کے متعلق ایک رسالہ لکھا، اس کا نام رسالے کی تحقیق و تعلیق کرنے والے نے ”الرد علی من قال ببقاء الجنة والنار، وبيان الأقوال في ذلك“ رکھا، اور مقدمہ میں لکھا ہے کہ یہ نام مصنف نے نہیں رکھا؛ جبکہ علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ رسالہ مکتبہ تشستر بنی میں ”رسالة في بقاء الجنة وفناء النار“ کے نام سے مخطوط نمبر ۳۴۰۶ کے ساتھ محفوظ ہے۔ نیز اس کتاب کی بعض عبارات سے عیاں ہوتا ہے کہ شیخ ابن تیمیہؒ فنائے نار کے قائل ہیں؛ اس لیے بالآخر اس کے محقق کو بھی یہ لکھنا پڑا کہ اگر علامہ ابن تیمیہؒ فنائے نار کے قائل ہوں تو یہ ان کی اجتہادی خطا ہے۔ شیخ ابن تیمیہؒ کی کتابوں میں تعارضات کا ہونا قارئین کو پریشان کرتا رہتا ہے۔ اس رسالے میں علامہ ابن تیمیہؒ کی ایک عبارت ملاحظہ فرمائیں: ”وقد روى علماء السنة والحديث في ذلك (يعني فناء النار) آثاراً عن الصحابة والتابعين...، وحينئذ فيحتج على فنائها بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة مع أن القائلين ببقائها ليس معهم كتاب ولا سنة ولا أقوال الصحابة“۔ (الرد علی من قال ببقاء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، لابن تیمیہ، ص ۶۷، تحقیق: محمد بن عبد اللہ السمہری، ط: دار بلنسیہ)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنے اسی رسالے میں چند صفحات بعد فرماتے ہیں: ”والذين قطعوا بدوام النار لهم أربع طرق، أحدهما: ظن الإجماع...، والثاني: أن القرآن قد دل على ذلك دلالة قطعية...، والثالث: أن السنة المستفيضة أخبرت بخروج من في قلبه مثقال ذرة من إيمان من النار، دون الكفار؛ فإنهم لم يخرجوا...“

فأما الإجماع فهو أولاً غير معلوم، فإن هذه المسائل لا يقطع فيها بإجماع، نعم قد

(۱) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: معارف القرآن (۲۱/۳) لمولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، والتعلیق الصبیح شرح مشکاة المصابیح. و الاعتبار ببقاء الجنة والنار لتقّي الدين السبكي. وللكوثري مقالة على هذا البحث المسماة بـ ”مسألة الخلود“ راجع مقالات الكوثري. وانظر أيضاً: تبصرة الأخيار في خلود الكافر في النار لأحمد بن عبد العزيز الأندلسي الحنفي، مخطوط.

یظن فیہا الإجماع وذلك قبل أن يعرف النزاع، وقد عرف النزاع قديماً وحديثاً، بل إلى الساعة، لم أعلم أحداً من الصحابة قال: إنها لا تفنى، وإنما المنقول عنهم ضد ذلك، ولكن التابعون نقل عنهم هذا وهذا.

وأما القرآن، فالذي دل عليه وليس في القرآن ما يدل على أنها لا تفنى، بل الذي يدل عليه ظاهر القرآن أنهم خالدون فيها أبداً... (ثم ذكر الآيات ثم قال:) وهذا يقتضي خلودهم في جهنم -دار العذاب- مادام ذلك العذاب باقياً، ولا يخرجون منها مع بقائها وبقاء عذابها كما يخرج أهل التوحيد، فإن هؤلاء يخرجون منها بالشفاعة وغير الشفاعة مع بقائها، كما يخرج ناس من الحبس الذي فيه العذاب مع بقاء الحبس والعذاب الذي فيه على من لم يخرج، وهكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح“. (المصدر السابق، ص ۷۱-۷۴)

چند صفحات بعد لکھتے ہیں: ”الفرق بين بقاء الجنة والنار شرعاً وعقلاً: فأما شرعاً فمن وجوه: أحدها: أن الله أخبر ببقاء نعيم الجنة ودوامه، كما أخبر أن أهل الجنة لا يخرجون منها، وأما النار وعذابها فلم يخبر ببقاء ذلك، بل أخبر أن أهلها لا يخرجون منها. الثاني: أنه أخبر بما يدل على أنه ليس بمؤبد في عدة آيات. الثالث: أن النار لم يذكر فيها شيء يدل على الدوام. الرابع: أن النار قيدها بقوله: ﴿لَيْشِينَ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ وقوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ وقوله: ﴿مَادَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾، فهذه ثلاث آيات تقتضي قضية مؤقتة أو معلقة على شرط، وذلك (أي دوام الجنة) دائم مطلق ليس بموقت ولا معلق“. (المصدر السابق، ص ۸۰)

لیکن خود ابن تیمیہ کے کلام میں اس کے خلاف بھی مذکور ہے؛ چنانچہ مجموع الفتاویٰ میں لکھتے ہیں: ”وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية كالجنة والنار والعرش وغير ذلك“. (مجموع الفتاوى ۳۰۷/۱۸)

حافظ ابن قیمؒ فرماتے ہیں: ”وأما كونها (أي النار) أبدية لا انتهاء لها ولا تفنى كالجنة فأين في القرآن والسنة دليل واحد يدل على ذلك؟!...، وأما فناء النار وحدها فقد أوجدنا كم من قال به من الصحابة، وتفريقهم بين الجنة والنار“. (حادي الأرواح، ص ۷۵۰. وانظر: تمام كلامه في حادي الأرواح، الباب السابع والستون)

لیکن ابن قیمؒ کے کلام میں بھی تعارض پایا جاتا ہے؛ چنانچہ الوابل الصیب میں لکھتے ہیں: ”ولما كان

الناس على ثلاث طبقات: طيب لا يشينه خبيث، وخبيث لا طيب فيه، وآخرون فيهم خبيث وطيّب، دُورهم ثلاثة: دار الطيب المحض، ودار الخبيث المحض، وهاتان الداران لا تفنيان، ودار لمن معه خبيث وطيّب وهي الدار التي تفني وهي دار العصاة؛ فإنه لا يبقى في جهنم من عصاة الموحدين أحد... ولا يبقى إلا الدار الطيب المحض، ودار الخبيث المحض“۔ (الوابل الصيب من الكلم الطيب، ص ۲۰)

اس مسئلہ میں عصر حاضر کے اہل حدیث علماء میں سے ناصر الدین البانی نے ابن تیمیہؒ و ابن قیمؒ سے اختلاف کیا اور ان کا نام لے کر صراحتاً تردید کی ہے۔ شیخ البانی نے شرح العقیدۃ الطحاویہ کے حاشیہ (ص ۳۷) اور ”رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار“ کے مقدمے میں فنائے نار کے مخالفین کی پُر زور تردید کی ہے۔ عبد الکریم بن صالح الحمید نے ابن تیمیہؒ کا دفاع کرتے ہوئے لکھا ہے کہ فنائے نار سے ان کی مراد فنائے نار مسلمین ہے۔ عبد الکریم بن صالح الحمید نے فنائے نار کے موضوع پر ایک رسالہ بھی تحریر فرمایا ہے، جس کا نام ”القول المختار لبيان فناء النار“ ہے۔

مولانا اداریس کاندھلوی رحمہ اللہ نے بھی اس موضوع پر رسالہ تحریر فرمایا ہے، جس میں جنت و جہنم کے فنائے ہونے پر کتاب و سنت اور اجماع امت سے تفصیلی دلائل ذکر کئے ہیں۔ یہ رسالہ ”التعليق الصحيح“ میں جلد نمبر ۹ صفحہ ۴۳۱ تا ۴۴۱ ملاحظہ کیجئے۔

مولانا عبد الماجد دریابادیؒ نے حضرت مولانا تھانویؒ سے تفسیر قرآن لکھتے وقت اس مسئلہ کی تحقیق پوچھی تو مولانا تھانویؒ نے فرمایا کہ نصوص صریحہ واضحہ نار اور جہنم کی بقاء اور خلود پر دال ہیں۔ اور یہ بھی فرمایا کہ کفار کی تشجیع ہوگی کہ اب تک تو فساق کہتے ہیں کہ ایک دن تو جنت میں جائیں گے، پھر کفار بھی کہیں گے کہ ایک نہ ایک دن تو آگ سے نجات مل جائے گی۔

جو لوگ جہنم کے فانی ہونے کے قائل ہیں وہ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ کی اتباع کرتے ہیں۔ سلفی حضرات امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو امام اول، ابن تیمیہؒ کو امام ثانی، محمد بن عبد الوہاب نجدی کو امام ثالث، اور امام رابع کے بارے میں اختلاف ہے، بعض شیخ البانی کو مانتے ہیں اور بعض لوگ شیخ بن باز کو مانتے ہیں۔

سلفی حضرات اگرچہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو امام اول ماننے کا دعویٰ کرتے ہیں؛ لیکن صفات متشابہات، خلق قرآن جیسے متعدد مسائل میں ان کے مسلک کی مخالفت کی ہے۔ جہمیہ کہتے ہیں کہ جنت و جہنم فانی ہیں۔

جہمیہ کے دلائل اور ان کے جوابات:

(۱) ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (الحديد: ۳) آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سب کچھ ختم ہو جائے گا صرف اللہ کی ذات باقی رہے گی۔

جواب: ۱- ”آخر“ کے مفہوم کو ثابت کرنے کے لیے جنت اور نار کا فانی ہونا ضروری نہیں؛ بلکہ فناء ساعۃ واحدۃ کے لیے ہو تو وہ بھی کافی ہے، یا فناء کا مطلب عدم انتفاع ہے اور بعد میں جنت کو قابل انتفاع اور جہنم کو کفار کے عقاب کے لیے استعمال کے قابل بنادیا جائے گا۔

۲- جنت اور جہنم دونوں ممکنات میں سے ہیں اور ممکن کی بقا عدم بقا کے برابر ہے۔ ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے فانی ہے؛ اگرچہ باقی ہو، تو الآخر کا مطلب یہ ہے کہ جنت و جہنم قابل فنا ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات ہمیشہ ہمیش کے لیے باقی رہنے والی ہے۔

۳- یا الأول کا مطلب الذي يوجد الخلق، والآخر الذي يميت الخلق.

۴- یا الأول من منه الابتداء، والآخر من إليه الانتهاء. كذا في التفسير.

ابن سینا کہتے ہیں: ”الایس بین لیس و لیس، کلیس“ جو وجود و عدموں کے درمیان ہو وہ عدم کے برابر ہے۔ اور ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے فانی ہے؛ اگرچہ بظاہر وجود رکھتا ہو کہ اس کا وجود ذاتی نہیں؛ بلکہ دوسرے کے وجود کے تابع ہے۔

۵- بہتر جواب یہ ہے کہ ”هو الأول لا ابتداء له، وهو الآخر لا انتهاء له“۔ یعنی وہ اول ہے اس کی کوئی ابتدا نہیں اور وہ آخر ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ ”یفنی کل شیء و یبقی آخرًا“۔ ایسا ہوگا بھی تو ایک محدود زمانے تک جس کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے، پھر جب دوبارہ حشر ہوگا تو نہ جنت کو فنا ہے نہ نار کو۔ ابدال آباد اور خلود کی جاودانی زندگی ہوگی۔ (نثر اللآلی، ص ۷۷، و تفسیر النسفی، البقر: ۲۵)

(۲) جہمیہ کی دوسری دلیل یہ ہے: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ. وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ خَلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْدُوذٍ﴾ (هود: ۱۰۶-۱۰۸)

ان آیات سے پتہ چلتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ چاہے گا تو آسمان وزمین کی مدت کے بعد جہنمیوں اور جہنمیوں کو نکال دیا جائے گا، جس سے معلوم ہوا کہ جہنم و جنت اور ان کی نعمتیں ہمیشہ نہیں۔

جواب: مفسرین نے اس کے متعدد جوابات لکھے ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

۱- یہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے بیان کے لیے ہے کہ اگر وہ چاہیں تو ایسا کر سکتے ہیں؛ لیکن کریں گے نہیں، جیسے ﴿وَلَعِنَّا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (بنی اسرائیل: ۸۶)۔ اگر وہ چاہیں تو وحی کو چھین لیں گے؛ لیکن ایسا کریں گے نہیں۔

۲- ﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ جب اللہ تعالیٰ چاہیں گے، تو جہنمیوں کو جحیم سے حمیم (ابلتا ہوا پانی) میں منتقل کریں گے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ﴾ (الرحمن: ۴۳-۴۴)۔

۳- یہ استثناء عصاة (گنہگاروں) کے اعتبار سے ہے کہ جب چاہیں گے تو ان کو جہنم سے نکال دیں گے۔
۴- یہ استثناء فیر سے متعلق ہے ای: لہم فیہا زفیر وشہیق إلا ما شاء ربک۔ جب اللہ تعالیٰ چاہیں گے تو زفیر وشہیق منقطع ہو جائیں گے۔

۵- یا یہ معنی ہیں کہ آسمان وزمین کی مدت کی مقدار میں رہیں گے اور اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ ابد الابد تک کا اضافہ کریں گے۔

۶- یا موقف حشر اور مدت برزخ کے اعتبار سے استثناء ہے، یعنی ہمیشہ رہیں گے؛ مگر مدت حشر و مدت برزخ اس سے مستثنیٰ ہیں کہ اس میں یہ جہنم سے باہر تھے۔

۷- یا کافر ہمیشہ کے لیے جہنمی ہے الا یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہے اور یہ توبہ کر لے۔
اسی طرح ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ میں:

۱- مسلمان جنت میں ہمیشہ رہیں گے، اس کے علاوہ جو نعمتیں اللہ تعالیٰ مزید دینا چاہیں گے وہ الگ ہیں، جیسے دیدار الہی۔

۲- یا اللہ تعالیٰ کی قدرت کی طرف اشارہ ہے کہ وہ نکالنے پر قادر ہیں؛ لیکن نہیں نکالیں گے۔

۳- یا موقف اور قبر کا زمانہ مستثنیٰ ہے۔

۴- یا فساق و فجار ہمیشہ جنت میں رہیں گے؛ مگر جتنی مدت اللہ چاہیں گے گناہوں کی وجہ سے وہ جنت سے باہر رہیں گے۔

اس کی تفصیلات کے لیے تفسیر مظہری، روح المعانی، جلالین، تفسیر عثمانی اور البدور السافرة للسیوطی کی طرف مراجعت کیجئے۔

دلیل (۳): جہمیہ کہتے ہیں کہ جنت و جہنم دونوں فنا ہوں گے؛ اس لیے کہ اگر ابدی ہوں تو جنت والوں کی

حرکات و اشغال بھی غیر متناہی ہوں گی؛ تو اگر اللہ تعالیٰ کو ان کے تمام افعال کا علم ہے تو یہ تو متناہی ہوا، اور اگر تمام افعال کا علم نہیں تو جہالت لازم آتی ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ کو یہ بھی معلوم ہے کہ اعمال اور جمیع حرکات اہل نار و اہل جنت کے غیر متناہی ہیں اور حد تو ہمارے لئے ہے، اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں، یعنی اللہ تعالیٰ يعلمہما بصفة کونہما غیر متناہیتین۔ (مفتاح الغیب ۲۹/۲۱۳) یعنی اہل جنت کی نعمتیں غیر متناہی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا علم بھی غیر متناہی ہے۔ مولانا ادریس کاندھلویؒ نے اس موضوع پر ”الدين القيم في الرد على ابن قيم“ کے نام سے ایک مفید رسالہ تحریر فرمایا ہے۔

دلیل (۴): بعض نے کہا کہ روایات میں آتا ہے: ”يَأْتِي عَلَى جَهَنَّمَ زَمَانٌ تَخْفِقُ أَبْوَابُهَا (أي: تتحرك وتنفتح) ليس بها أحد - يعني من الموحدين -“۔ (مسند البزار، رقم: ۲۴۷۸ عن عبد الله بن عمرو موقوفاً. وقال الذهبي: هذا منكر. ميزان الاعتدال ۴/۳۸۵)۔

خطیب نے تاریخ بغداد (۱۰/۱۷۷) میں اس حدیث کو ابو امامہ سے مرفوعاً نقل کیا ہے؛ لیکن ابن جوزیؒ نے اس کو موضوع قرار دیا ہے فرماتے ہیں: ”هذا حديث موضوع محال، وجعفر بن الزبير قال شعبة كان يكذب...، وقال البخاري والنسائي والدارقطني: متروك“۔ (الموضوعات ۳/۶۰۶-۶۰۵. وأقره السيوطي في اللآلئ المصنوعة ۲/۳۸۸، وابن عراق في تنزيه الشريعة المرفوعة ۲/۳۷۹)۔

ابن عدی نے اس حدیث کو حضرت انسؓ سے دوسرے الفاظ سے روایت کیا ہے، جس میں ”من أمة محمد أحد“ کے الفاظ آئے ہیں، روایت ملاحظہ فرمائیں: ”يَأْتِي عَلَى جَهَنَّمَ يَوْمَ تَصْطَفِقُ (أي تنفتح) أَبْوَابُهَا مَا فِيهَا مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَدٌ“۔ (الکامل فی ضعفاء الرجال ۶/۳۷۹) لیکن یہ حدیث بھی موضوعی ہے، اس حدیث کو حضرت انسؓ سے روایت کرنے والے راوی العللاء بن زیدل کے بارے میں ابن حبان فرماتے ہیں: ”يُرْوَى عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ بِنَسْخَةٍ كُلُّهَا مَوْضُوعَةٌ“۔ (المجروحین ۲/۱۷۱)

دلیل (۵): ”لَوْ لَبِثَ أَهْلُ النَّارِ عِدَّةَ رَمَلٍ عَالِجٍ لَكَانَ لَهُمْ يَوْمٌ يَخْرُجُونَ فِيهِ“۔ (فتح الباری، باب صفة الجنة والنار ۱۱/۴۲۲)۔

جواب: اس حدیث کو حسن بصریؒ نے حضرت عمرؓ سے روایت کیا ہے، اور حسن بصریؒ حضرت عمرؓ کی خلافت کے اختتام سے دو برس پیشتر پیدا ہوئے؛ اس لیے انھوں نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا؛ لہذا یہ روایت منقطع ہے، اور حسن بصریؒ کی مراسلات کو بعض محدثین نے اضعاف المراسل قرار دیا ہے۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں: ”لیس فی المرسلات أضعف من الحسن“۔ (تدریب الراوی ۱/۲۳۰)
 علمائے کرام فرماتے ہیں کہ فنائے نار کی جتنی بھی روایات ہیں سب ضعیف اور وہی ہیں۔ (تفسیر ابن کثیر ۴/۱۳۶)
 اور اگر یہ تاویل کی جائے کہ مراد فنائے نار مسلم ہے، نہ کہ نار کافر، تو اس کی گنجائش ہے؛ کیونکہ مسلمان تو یقیناً ایک نہ ایک دن ”لا الہ الا اللہ“ کی برکت سے جہنم سے نکالا جائے گا؛ لہذا عذابِ نار کا خاتمہ مسلمان کے لیے ہوگا، نہ کہ کفار کے لیے۔

کافر کا کفر ایک محدود عرصے تک ہوتا ہے؛ لیکن اس کی سزا ہمیشہ کے لیے جہنم کیوں ہے؟
 اشکال: کافر کا کفر ساٹھ، ستر برس تک ہے اور آخرت میں ہمیشہ کے لیے آگ میں رہے گا۔ یہ انصاف کے خلاف ہے۔

جواب: ۱- قاعدہ یہ ہے کہ جرم میں جرم کی نوعیت کو دیکھا جاتا ہے، اس کے وقت کو نہیں دیکھا جاتا، مثلاً دس منٹ میں کروڑوں روپیہ کا ڈاکہ ڈالا تو کیا دس منٹ کی سزا دی جائے گی؟

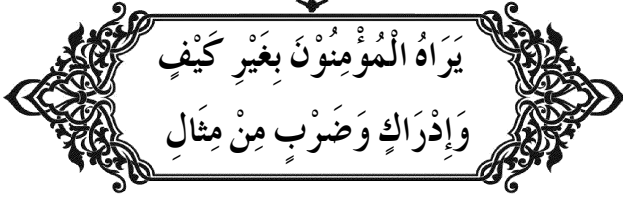
۲- اس نے اللہ تعالیٰ کی بے انتہا نعمتوں کا انکار کیا ہے، تو سزا بھی غیر متناہی ہوگی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:
 ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾ (ابراہیم: ۳۴)

۳- جس نے اپنی ایک حیات میں کفر کیا، تو اس کو دوسری حیات میں سزا ملی۔ قطع نظر اس سے کہ حیات اولی کتنی ہے اور حیات ثانیہ کتنی ہے۔

لیکن یہ جواب سمجھ میں نہیں آتا؛ بلکہ یہی تو سوال ہے کہ حیات ثانیہ کی سزا حیات اولی کے برابر ہونا چاہیے۔

۴- اس کا کفر ختم نہیں ہوا؛ بلکہ موت کی وجہ سے کفر منقطع کرایا گیا، تو دائمی کفر کی سزا بھی دائمی ہوگی۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ (الأنعام: ۲۸) (علوم القرآن - مولانا شمس الحق افغانی، ص ۲۸۶)





ترجمہ: مؤمنین اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے بغیر کیفیت و ادراک تام کے (ایسا ادراک جس میں احاطہ ہو)، اور اس کے لیے کوئی مثال بھی پیش نہیں کی جاسکتی (کہ ایسا دیکھیں گے، جیسے فلاں چیز کو؛ البتہ دیکھنے میں مزاحمت یا رکاوٹ کی نفی کے لیے شمس و قمر کی مثال دی گئی ہے)۔

اقسام رویت:

رویت کی تین قسمیں ہیں: (۱) رویت علمی، (۲) رویت حلمی، (۳) رویت بصری۔
رویت علمی یہ ہے کہ علم میں آجائے، اور حلمی: خواب میں دیکھنا، اور بصری: آنکھوں سے مشاہدہ کرنا۔
کیف: اس ہیئت کو کہتے ہیں جو قار الذات ہو، یعنی جس کی ذات برقرار ہو اور لمبی ہو۔
سید شریف جرجانی لکھتے ہیں: ”الکیف: هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة

لذاته“۔ (التعريفات، ص ۸۱)

کیف کی چار اقسام:

- (۱) کیف محسوسہ: جو محسوس کی جاسکے۔ اس کی دو قسمیں ہیں:
 - (الف) کیفیت محسوسہ راسخہ، جیسے شہد کی مٹھاس۔
 - (ب) غیر راسخہ جیسے ”حمرة الخجل“، یا ”صفرة الوجہ“ جو تھوڑی دیر کے لیے ہوتی ہے۔
- (۲) کیفیت نفسانیہ: جس کا تعلق نفس کے ساتھ ہو۔ کیفیت نفسانیہ کی بھی دو قسمیں ہیں:
 - (الف) ایک کیفیت نفسانیہ وہ ہے جس کو مملکہ کہتے ہیں جو راسخ فی النفس اور پکی ہوتی ہے، جیسے نفس کے اندر علم کی کیفیت آگئی جو پکی ہے۔ جیسے: سورہ فاتحہ اور سورہ اخلاص کا یاد ہونا۔
 - (ب) دوسرے کو حال کہتے ہیں جو راسخ نہیں، جیسے علم ہے؛ لیکن مستحضر نہیں، دماغ پر زور دے کر اسے یاد کرنے اور اس کے استحضار کی کوشش کی جاتی ہے۔
- (۳) کیفیات التي تتعلق بالكميات: یعنی وہ کیفیت جو مقدار کے ساتھ قائم ہو۔ اس کی

بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) متصل: مثلاً: تثلث، یعنی طول عرض عمق، جو جسم کے ابعادِ ثلاثہ کہلاتے ہیں۔ ترجیع و تثلیث وغیرہ انہی کمیات کے قبیل سے ہیں۔

(ب) منفصل: جو مقدار سے تو تعلق رکھتی ہے؛ لیکن ذات سے متصل نہیں؛ بلکہ منفصل ہے۔ جیسے زوج اور فرد وغیرہ۔ عدد و خود مقدار ہے؛ لیکن منفصل ہے۔

(۴) کیفیت استعدادیہ: قبول کرنے اور نہ کرنے کی استعداد و صلاحیت۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف) استعداد القبول، جیسے لین یعنی نرمی، جود باؤ کو قبول کرتی ہے۔ یعنی دبنے والی چیز۔

(ب) استعداد عدم القبول، جیسے پتھر اور لوہے کی صلابت والی کیفیت جو وزن کے دباؤ کو قبول نہیں کرتے۔ یعنی نہ دبنے والی چیز۔ (راجع: شرح المقاصد ۲/۲۱۷۔ وکشاف اصطلاحات الفنون ۲/۱۳۹۴-۱۳۹۶۔

ودستور العلماء ۳/۱۱۰-۱۱۱)

بغیر کیف: یعنی اللہ تعالیٰ کی رویت کی کیفیت کو بیان نہیں کر سکتے، ایک حالت ہوگی جو ختم ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ کی رویت کی کیفیت ایک حال ہے جو مقال سے ادا نہیں ہو سکتا، اور حال اگر مقال سے ادا ہو تو حال نہیں رہتا۔

إدراك: إحاطة الشيء بكماله، أو العلم بحقيقة الشيء. أدرك فلان: بلغ علمه أقصى الشيء. (التعريفات، ص ۶. والمعجم الوسيط)

یعنی اللہ تعالیٰ کی رویت بغیر اس کی حقیقت کے جاننے اور بغیر اس کی ذات کے احاطہ کے ہوگی۔

مثال: ما یدکر لإیضاح الشيء.

امام غزالی کی طرف بعض رسائل کی نسبت کی وضاحت:

امام غزالی کی طرف دو رسالے منسوب ہیں: ”السر المكتوم“ اور ”المضنون به علی غیر أہله“. الطبقات الشافعية للاسنوي (۲/۱۱۲) میں لکھا ہے کہ یہ دونوں رسالے امام غزالی کے نہیں ہیں۔ قال الأسنوي: ”وينسب إليه تصنيفان ليسا له، بل وضعاه عليه، وهما ”السر المكتوم“ و”المضنون به علی غیر أہله“. علامہ ابن تیمیہ نے اپنی کتابوں میں ”المضنون به علی غیر أہله“ کی نسبت امام غزالی کی طرف کی ہے؛ جبکہ امام ذہبی فرماتے ہیں: ”فأما كتاب ”المضنون به علی غیر أہل“ فمعاذ الله أن يكون له، شاهدتُ علی نسخة به بخط القاضي كمال الدين محمد بن عبد الله الشهير زوري أنه موضوع علی الغزالي، وأنه مخترع من كتاب ”مقاصد الفلاسفة“، وقد نقضه الرجل بكتاب ”التهافت“. (سير أعلام النبلاء ۳۲۹)

بہر حال اس میں یہ لکھا ہے کہ مثال کے معنی ”ما یکون لإيضاح الشيء“ یا ایسی وضاحت جو ہم کے قریب کر دے، اور فرماتے ہیں کہ اللہ کے لیے مثال ہے، مثل نہیں۔
ظاہر بات ہے کہ کسی نا اہل کے سامنے اس مسئلے کو بیان نہیں کیا جاسکتا؛ اس لیے کہ اس کو سمجھنے سے اس کا ناقص فہم عاجز اور قاصر ہے۔

اللہ تعالیٰ کی مثال:

جمعہ کے خطبوں میں خطیب حضرات جوش میں آ کر کہتے ہیں: ”لا مثل له ولا مثال له“۔ مثل کی نفی تو صحیح ہے؛ لیکن مثال کے لیے تو قرآن مجید میں صراحت سے آیا ہے: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾۔ (النور: ۳۵)۔ اور مثل صفات میں کسی سے مشابہت کا نام ہے؛ چونکہ اللہ کی صفات مخصوصہ عالیہ میں کوئی شریک اور سہیم نہیں ہو سکتا؛ اس لیے اس کی مثل بھی نہیں ہو سکتی۔

اللہ تعالیٰ نہ جسم ہے نہ جوہر، نہ اللہ تعالیٰ کا کوئی رنگ ہے نہ بدن۔ اللہ تعالیٰ کی مثال کا لروح فی البدن ہے، جس طرح روح مدبر فی البدن ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ مدبر فی العالم ہے، جیسے روح کو دیکھا نہیں جاسکتا اسی طرح اللہ تعالیٰ کو بھی اس دنیا میں دیکھا نہیں جاسکتا، جیسے روح نہ سرخ ہے نہ سفید ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی الوان سے پاک ہیں۔

سلطنت عمان کے مفتی عام شیخ خلیلی اباضی خارجی نے روایت باری تعالیٰ کا انکار کیا:
معز لہ، جمہیہ اور خوارج وغیرہ کا اس شعر میں رد کیا گیا ہے، جو اللہ تعالیٰ کی رویت کے قائل نہیں۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۲۳۲۔ والرد علی الجہمیۃ للإمام أحمد بن حنبل، ص ۱۳۲)۔

اس زمانے میں بھی معز لہ اور خوارج آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت کا انکار کرتے ہیں۔، کچھ عرصہ پہلے سلطنت عمان کے مفتی عام احمد بن حمد خلیلی الاباضی خارجی نے تین مسائل: ۱۔ قرآن کریم مخلوق ہے۔ ۲۔ اللہ کی رویت نہیں ہو سکتی۔ ۳۔ گناہ کبیرہ کا مرتکب مخلد فی النار ہے۔ پر ”الحق الدامغ“ کے نام سے کتاب لکھی۔ اس کے رد میں ایک سلفی شیخ علی بن محمد ناصر لفقیمی نے ”الرد القویم البالغ علی کتاب الخلیلی المسمی بالحق الدامغ“ کے نام سے کتاب تصنیف فرمائی۔

خلیلی صاحب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ کبھی کبھی جب نظر الہی کے ساتھ استعمال ہو، تو اس کے معنی انتظار کے ہوتے ہیں، مثلاً: ”أَنْظُرْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ إِلَيْكَ“۔ میں اللہ تعالیٰ اور پھر آپ کے احسان کا متوقع اور منتظر ہوں۔
﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القیامۃ: ۲۳) میں بھی یہی مراد ہے؛ لیکن علامہ آلوسی اور

دوسرے مفسرین نے لکھا ہے کہ جب نظر و جگر کی طرف منسوب ہو تو وہ دیکھنے کے معنی میں ہوتا ہے، وجہ زید ناظر بمعنی وجہ زید منتظر نہیں آتا۔ نیز ”الرد القویم البالغ“ میں مرقوم ہے: ”قال أبو منصور الأزهری: ومن قال: إن معنى قوله ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ بمعنى منتظرة، فقد أخطأ؛ لأن العرب لا تقول: نظرتُ إلى الشيء بمعنى انتظرته، وإنما تقول: نظرت فلاناً، أي: انتظرته“۔ (بحوالہ تہذیب اللغة ۱۳/۴۷۱)۔ علامہ آلوسی زنجشری پر رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”والزمخشري إذا تحققت كلامه رأيته لم يدع أن النظر بمعنى الانتظار ليتعقب عليه بما تعقب، بل أراد أن النظر بالمعنى المتعارف كناية عن التوقع والرَّجاء، فالمعنى عنده أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه سبحانه وتعالى. ويردُّ عليه أنه يرجع إلى إرادة الانتظار لكن كناية، والانتظار لا يساعده المقام إذ لا نعمة فيه، وفي مثله قيل: الانتظار موت أحمر“۔ (روح المعاني، القيامة: ۲۳)

نیز علامہ آلوسی نے اس آیت کریمہ کی تفسیر میں حدیث نبوی نقل فرمائی جو روایت باری تعالیٰ میں صریح ہے: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانته وأزواجه ونعيمه وخدمته وسريره ميسرة ألف سنة، وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية“۔ ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَازِرَةٌ﴾۔ (روح المعاني، سورة القيامة)

نیز مسند احمد (۳/۳۶۲) اور سنن نسائی (۳/۵۵) میں سند جید کے ساتھ حدیث ہے جس میں لمبی دعا ہے، اس میں: ”ولذة النظر إلى وجهك، والشوق إلى لقاءك“ مذکور ہے۔ (الرد القویم، ص ۷۳) نیز مسلم کی حدیث ہے: ”إذا دخل أهل الجنة الجنة، قال: يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار؟ قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل“۔ (صحیح مسلم، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، رقم: ۲۷۹)

حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت کے بارے میں متواتر احادیث موجود ہیں؛ اس لیے آخر میں خلیل اباضی کو یہ تسلیم کرنا پڑا کہ احادیث میں اللہ تعالیٰ کی رویت سے مراد تجلیات ربانیہ کا مشاہدہ ہے۔ (الحق الدامغ، ص ۶۱-۶۲)

معز لہ کے دلائل:

(۱) قال الله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾۔ (الأَنْعَام: ۱۰۳)۔

جواب: ۱- یہاں ادراک بمعنی احاطہ کی نفی ہے، نفس رؤیت کی نفی نہیں، ممکن ہے کہ ظہورِ تجلی ذات ہو، جیسے آئینے میں کوئی اپنا عکس دیکھے۔ تجلی کا معنی ہے: ”ظهور الشيء في المرتبة الثانية“۔ جس کی مثال آئینے کے عکس کی ہے۔ اور ادراک کے معنی احاطہ کے آتے ہیں۔ ﴿قَالَ أَصْحَبُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ﴾ (الشعراء: ۶۱)۔ بنی اسرائیل ایک دوسرے کو دیکھ رہے تھے پھر بھی کہا کہ ہم تو گھیر لئے گئے، پاپائے جائیں گے، یعنی فرعون اور اس کے لشکری ہم پر قابو پالیں گے۔

۲- ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ کا دوسرا جواب علمایہ دیتے ہیں کہ دنیا کی آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھنا محال ہے، ہم آخرت کی رؤیت کی بات کرتے ہیں۔

۳- تیسرا جواب یہ کہ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ سے مراد البصار الکفار ہے۔ اور قرینہ یہ کلام ہے: ﴿كَأَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحُجُونَ﴾ (المطففين: ۱۵)۔

بعض البصار ادراک نہیں کریں گی، یہ سالبہ جزئیہ ہے۔ اور اس کی نفیض موجبہ کلیہ ہے اور وہ یہ ہے ”کل مؤمن یراہ“۔

(۲) معزز لہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ کی رؤیت جنت کی تمام نعمتوں سے اعلیٰ درجہ کی نعمت ہے، جب رؤیت سے فارغ ہو کر آئیں گے تو یہ ترقی معکوس ہوگی گویا اہل جنت کمال سے نقص کی طرف تنزل اختیار کریں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کمال سے نقص کی طرف رجوع نہیں؛ بلکہ ایک نعمت سے دوسری نعمت اور ایک لذت سے دوسری لذت کی طرف انتقال کرنا ہے۔

(۳) معزز لہ کی تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ۱۴۳)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس دنیا میں اور ان آنکھوں سے جو دنیا میں دی گئی ہیں اللہ کا دیدار نہیں ہو سکتا، ورنہ آخرت کی آنکھوں میں ایسی قوت اور خلود کی خاصیت ہوگی کہ اللہ تعالیٰ اس میں رؤیت کے اثرات و انوارات و برکات کے تحمل کی صلاحیت رکھ دیں گے۔

اور ”لَنْ“ کے بارے میں نحاۃ کہتے ہیں کہ اگر ابدًا ساتھ لگا ہو تب بھی تابید کی نفی نہیں کرتا، اور جب ابدًا مذکور نہ ہو تو بطریق اولیٰ تابید کی نفی نہیں کرے گا۔ اور ایک شعر بھی اس بارے میں مشہور ہے:

وَمَنْ رَأَى النَّفْسِي بَلْنَ مُوَبَّدًا ﴿﴾ فَقَوْلُهُ ارْدُدْ وَسِوَاهُ فَاعْضُدَا

ترجمہ: جو لوگ کہتے ہیں کہ لن تابید کے لیے ہے، اُن کے قول کی تردید کرو، اور تردید کرنا مضبوط بات ہے۔
 الغرض ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ کا مطلب ہے: ابھی نہیں دیکھ سکتے، یہ مطلب نہیں کہ آخرت میں بھی نہیں دیکھ سکتے
 اور جنت میں بھی نہیں دیکھ سکتے؛ بلکہ ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ سے تو اہل السنۃ والجماعۃ کے موقف کی تائید ہوتی ہے کہ۔
 (۱) موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر رسول اور صاحب کتاب نبی کیسے کسی ممنوع اور ناممکن چیز کا سوال کر بیٹھے۔
 معلوم ہوا کہ روایت ممکن ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ فرمایا، لن اُردی نہیں فرمایا؛ لہذا صرف دنیا میں روایت کی نفی ہوئی۔
 (۳) روایت کو معلق فرمایا استقرارِ جبل پر جو کہ ممکن ہے، تو روایت بھی ممکن ہے۔
 معتزلہ کہتے ہیں کہ حرکت کی حالت میں استقرارِ جبل نہیں ہو سکتا؟
 جواب: اہل سنت جواب دیتے ہیں کہ حرکت کی حالت میں استقرارِ جبل اس طرح ہو سکتا ہے کہ حرکت کی
 جگہ پر استقرار اور سکون آجائے۔

معتزلہ کہتے ہیں کہ روایت کے لیے پانچ شرائط ہیں:

- (۱) مرئی سامنے ہو۔
- (۲) مسافت مناسب ہو، یعنی نہ بہت دور ہو اور نہ بہت قریب ہو۔
- (۳) وہ شے قابلِ روایت بھی ہو، ہوا کی طرح نہ ہو۔
- (۴) کسی مکان میں ہو۔
- (۵) درمیان میں حجاب نہ ہو۔

اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ یہ معتاد قسم کی شرائط ہیں؛ جبکہ ہمارا کلام روایتِ آخرت کے بارے میں ہے
 جو غیر معتاد ہوگی۔ یہ تو اس عالم میں ثابت ہے کہ جب روایت غیر معتاد ہوتی ہے تو بدونِ شرائطِ معتاد کے ہوتی
 ہے۔ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں پیچھے بھی بعض اوقات نظر آتا تھا۔ اور جنگِ بدر میں ﴿اِذْ
 يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَاكِبِكَ قَلِيلًا﴾ (الأنفال: ۷۸)۔ اللہ تعالیٰ نے بحالتِ خواب آپ کو کم تعداد میں انہیں دکھایا۔
 یا جیسے خواب میں آنکھیں بند ہوتی ہیں اور غیر معتاد طور پر بغیر شرائط کے دیکھ سکتی ہیں۔ (معتزلہ کے دلائل اور ان کے
 جوابات کی تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص ۱۳۱-۱۳۴۔ و شرح المقاصد ۴/ ۱۹۶-۲۱۰۔ والنبراس، ص ۱۶۵

- ۱۶۹۔ وروح المعانی، الأعراف: ۱۴۳، الأنعام: ۱۰۳۔ ومفاتیح الغیب، الأعراف: ۱۴۳، الأنعام: ۱۰۳۔ وتفسیر ابن
 کثیر، الأعراف: ۱۴۳)۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾. (القیامۃ: ۲۳-۲۴)۔

اس آیت میں معترکہ تاویل کرتے ہیں کہ الٰہی ثواب ربِّہا ناظرۃ، یعنی ثواب کا انتظار کریں گے۔

اہل سنت جواب دیتے ہیں کہ: نظر کا استعمال تین طریقہ پر ہوتا ہے:

(۱) جب الٰہی کے ساتھ متعدی ہو تو رویت بصری، یعنی ظاہری آنکھوں کا دیکھنا مراد ہوتا ہے، جیسے:

﴿أَنْظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ﴾. (الأنعام: ۹۹) ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ﴾. (یونس: ۴۳) اور ﴿يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾. (محمد: ۲۰)۔

(۲) جب نظر بغیر صلہ کے متعدی ہو، تو وہاں انتظار کا معنی ہوتا ہے، جیسے: ﴿أَنْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾. (الحديد: ۱۳) (ذرا انتظار کر لو کہ تمہارے نور سے ہم بھی کچھ روشنی حاصل کر لیں۔)

(۳) جب نظر ”فی“ کے صلہ کے ساتھ استعمال ہو، تو تامل اور استدلال کے معنی میں ہوتا ہے،

جیسے: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾. (الأعراف: ۱۸۵)۔ یہاں مراد تفکر اور تامل ہے۔ اور اگر یہاں انتظار کے معنی میں ہو جہاں جنت کا ذکر ہے، تو انتظار تو اشد من الموت ہے، تو پھر وہ جنت کیسی جہاں انتظار کی مشقت برداشت کرنی پڑے، انتظار کی شدت تو سکون اور نیند کو اڑا دیتی ہے، انتظار کی

شدت کو شاعریوں بیان کرتا ہے:

لَيْلِي وَلَيْلِي نَفْيَ نَوْمِي اخْتِلَافُهُمَا * فِي الطُّولِ وَالطُّولِ يَا طُوبَىٰ لَوْ اعْتَدَلَا

يجود بالطول ليلي كلما بخلت * بالطول ليلي وإن جادت به بخلا

(المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ص ۲۵، لابن تغري بردي)۔

ترجمہ: لیلیٰ اور لیل یعنی رات کے اختلاف نے میری نیند خراب کر دی؛ اس لیے کہ جب لیلیٰ آتی ہے تو (رات) جلدی چلی جاتی ہے، اور جب لیلیٰ جلدی چلی جاتی ہے یا نہیں آتی، تو رات جانے کا نام نہیں لیتی۔

(۲) ﴿كَأَلَا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ﴾. (المطففين: ۱۵)۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ

کفار مجُوب ہوں گے اور مومنین مجُوبین میں سے نہ ہوں گے؛ بلکہ رویت سے مشرف کئے جائیں گے۔

(۳) ﴿لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾. (ق: ۳۵)۔ حضرت انس ؓ مزید کی تفسیر ”النظر

إلى وجه الله تعالى“ سے کرتے ہیں۔ (تفسير البغوي ۴/ ۲۲۶۔ وتفسير ابن كثير ۷/ ۲۰)۔ والجامع لأحكام القرآن

(۲۱/۱۷)۔

(۴) ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ﴾. (یونس: ۲۶) حضرت ابو بکر، حضرت حذیفہ، حضرت

ابوموسیٰ اشعری اور حضرت ابن عباس وغیرہ رضی اللہ عنہم سے الحسنیٰ کی تفسیر جنت، اور زیادتہ کی تفسیر رؤیت باری تعالیٰ مروی ہے۔ (الدر المنثور ۷/۶۵۲۔ تفسیر ابن کثیر ۴/۳۹۵)

(۵) مسلم شریف کی لمبی روایت میں آتا ہے: ”فیکشف الحجاب، فما أعطوا شیئاً أحبَّ إليهم

من النظر إلى ربهم عز وجل“۔ (صحیح مسلم، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، رقم: ۱۸۱)

(۶) حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے: ”وما بین القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم

إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن“۔ (صحیح البخاری، باب قوله: وَمِنْ ذُوْنَهُمَا جَنَّاتٍ، رقم:

۸۷۸۔ صحیح مسلم، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة، رقم: ۱۸۰)

(۷) ایک متفق علیہ روایت ہے کہ لوگ (مؤمنین) اللہ تعالیٰ کو چودھویں رات کے چاند کی طرح بغیر کسی

رکاٹ اور ازدحام کے دیکھیں گے۔ (صحیح البخاری، باب فضل صلاة العسر، رقم: ۵۵۴۔ صحیح مسلم، باب

فضل صلاتي الصبح والعصر، رقم: ۶۳۳)

(۸) حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے: ”ثم ليقفن أحدكم بين يدي الله ليس بينه

وبينه حجاب ولا ترجمان“۔ (صحیح البخاری، باب الصدقة قبل الرد، رقم: ۱۴۱۳) حجاب نہیں ہوگا، ہاں

حجاب کبریائی ہوگا، گویا تجلی صفات ہوگی یا تجلی ذات ہوگی۔ کما یلیق بشأنه۔

(۹) بعض علما فرماتے ہیں کہ سب لوگ اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوں گے اور اگر گھر میں میزبان کی زیارت نہ

ہو تو مزہ نہیں آتا؛ اس لیے اللہ تعالیٰ جنت کی نعمتوں کی تکمیل کے لیے اپنا دیدار کرائیں گے۔ (اہل السنۃ والجماعۃ کے

کے دلائل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص ۱۲۸-۱۳۱۔ ومرام الکلام، ص ۱۵۰۔ وشرح المقاصد ۴/۱۷۹-۱۹۵۔

وروح المعاني، القيامة: ۲۲-۲۳۔ ومفاتيح الغيب، القيامة: ۲۲-۲۳۔ وقد بین هذا البحث بالتفصيل أبو المعين النسفي

في تبصرة الأدلة)۔

واقعہ معراج میں رویت کا اختلاف:

واقعہ معراج میں رویت باری تعالیٰ کے بارے میں اختلاف ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا

دیدار ہوا، یا نہیں؟ اگر رویت ہو تو بھی کوئی اشکال نہیں؛ اس لیے کہ کلام تو دنیا میں رویت کے ممکن و ناممکن ہونے

کے بارے میں ہے، نہ کہ دنیا سے باہر۔

حضرت ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہما رویت کے قائل ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”رأى

محمدٌ صلى الله عليه وسلم ربّه مرتين: مرة ببصره، ومرة بفؤاده“۔ (المعجم الكبير للطبراني

۱۲/۹۰، ۱۲۵۶۴۔ والمعجم الأوسط، رقم: ۵۷۶۱۔ وإسناده صحيح)۔ فؤاد کا مطلب: جہت نہیں تھی، یعنی دل کی

آنکھوں سے دیکھا، اور دل میں رؤیت کے لیے جہت کی ضرورت نہیں۔

حدیث کا مطلب بعض نے یہ بیان کیا ہے کہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ حالت بیداری میں دیکھا، اور دوسری مرتبہ حالت نوم میں دیکھا، اور بعض نے یہ مطلب بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ اپنی ظاہری آنکھوں سے دیکھا، اور دوسری مرتبہ دل کی آنکھوں سے دیکھا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ”إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى إِبْرَاهِيمَ بِالْخُلَّةِ، وَمُوسَى بِالْكَلَامِ، وَمُحَمَّدًا بِالرُّؤْيَا“۔ (المعجم الكبير للطبراني ۱۱/۳۳۲/۱۱۹۱۴۔ وإسناده حسن)۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”رَأَيْتُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى“۔ (مسند أحمد، رقم: ۲۵۸۰۔ وإسناده صحيح) اور ایسا ہی حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ (السنة لأبي بكر بن أبي عاصم، رقم: ۴۳۲)؛ لیکن حضرت عائشہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے رؤیت کا انکار فرمایا ہے۔

حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: تین باتیں ایسی ہیں کہ کوئی کہے تو جھوٹ ہوں گی۔
(۱) جو کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا، تو اس نے جھوٹ کہا؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ یعنی آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں۔
(۲) جو یہ کہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ جاننے ہیں کہ کل کیا ہوگا، تو وہ جھوٹا ہے۔
(۳) جو یہ کہے کہ محمد (ﷺ) کوئی علمی چیز چھپاتے ہیں، تو اس نے جھوٹ کہا۔

قالت عائشة: ”أَيْنَ أَنْتَ مِنْ ثَلَاثٍ، مِنْ حَدَّثَكُنَّ فَقَدْ كَذَبَ: مِنْ حَدَّثَكَ أَنْ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ كَذَبَ...، وَمَنْ حَدَّثَكَ أَنَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي غَدٍ فَقَدْ كَذَبَ...، وَمَنْ حَدَّثَكَ أَنَّهُ كَتَمَ فَقَدْ كَذَبَ“۔ (صحيح البخاري، باب قوله: ﴿وَسَيَحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾، رقم: ۴۸۵۵)۔

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے ایک مشتبہ قسم کی روایت ہے: حضرت ابوذر فرماتے ہیں: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك؟ قال: ”نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ“۔ (صحيح مسلم، باب قوله عليه السلام: نور أنى أراه)۔ (مسند أحمد، رقم: ۲۱۳۹۲) مسند احمد کے بعض نسخوں میں اس کا ضبط اس طرح ہے: ”نُورَانِيَّ أَرَاهُ“۔

بعض حضرات نے تطبیق کی کوشش کی ہے کہ رؤیت تجلی ذات کی نہیں؛ بلکہ تجلی صفات کی ہوئی۔ یہ اچھی تطبیق ہے؛ اس لیے کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی ہی ایک دوسری روایت میں ”رَأَيْتُ نُورًا“ کے الفاظ آئے ہیں۔ (صحيح مسلم، باب قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم: ۱۷۸)۔

اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”حجابہ النور لو كشفه لأحترقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره“۔ (صحیح مسلم، باب فی قولہ علیہ السلام: إن اللہ لا ینام، رقم: ۱۷۹) لہذا ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ کا مطلب اس تطبیق کی روشنی میں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ذات کا احاطہ نظر اور آنکھ نہیں کر سکتی، اور جہاں بھی رویت کا ذکر آتا ہے وہاں صفات یعنی انوار کی رویت مراد لی جائے۔ اگر یہ تطبیق تسلیم کر لی جائے تو نزاع لفظی ہو جائے گا کہ مجوزین جس کا اثبات کرتے ہیں، مانعین اس کی نفی نہیں کرتے ہیں، اور مانعین جس کی نفی کرتے ہیں، مجوزین اس کو ثابت نہیں کرتے۔ (شرح الشفا لعلی القاری ۴۳۶/۱۔ هذا، وقد جُمِعَ بین القولین بوجہ آخری۔ انظر: روح المعانی، الأنعام: ۱۰۳۔ وفیض الباری ۱/۱۶)

کیا حالت بیداری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت ہو سکتی ہے؟

سوال: کیا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رویت آپ صلی اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد ہو سکتی ہے، یا نہیں؟

جواب: نیند اور حالت خواب میں رویت بالاتفاق ثابت ہے؛ البتہ حالت بیداری میں روایات میں اشارہ ملتا ہے اور بعض ثقہ علما کے اقوال سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔ لیکن ابن تیمیہ یقظہ کی رویت کا انکار کرتے ہیں۔

امام سیوطیؒ کے بارے میں آتا ہے کہ ان کو حالت بیداری میں ۲۲ مرتبہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت ہوئی۔ علامہ سیوطیؒ کے پاس ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ آپ بادشاہ کے حضور میرے فلاں کام کے لیے سفارش کر دیجئے۔ تو علامہ سیوطیؒ نے فرمایا کہ میں سفارش نہیں کر سکتا اس لیے کہ اگر بادشاہ کا قرب حاصل ہو جائے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت منقطع ہو جائے گی۔

امام سیوطیؒ نے اس سلسلہ میں ”تنویر الحلق فی رؤیة النبی والملك“ نامی ایک رسالہ بھی لکھا۔ علامہ سخاوی رحمہ اللہ سے حالت بیداری میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے متعلق سوال کیا گیا، تو آپ نے اس کا تفصیلی جواب تحریر فرمایا، جس کا خلاصہ یہاں پر ذکر کیا جا رہا ہے: قال السخاوي: لم يصل إلينا ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ولا عن من بعدهم من القرون الماضية ولا أئمة المذاهب الأربعة، وإنما نقل عن بعض الصالحين.

واستشكل السخاوي وقوع رؤیة النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الدنيا یقظہ کشیخہ ابن حجر، كما صرح به نفسه، وأجاب لمن ادعى ذلك أنه يحتمل أنه يرى شيئاً لا يشبه شيئاً من المخلوقات وأخطأ رأيہ فی ظن کون المرئي ذاته الشريفة. أو لا يمتنع أن تشمل صورته

الشريفة صلى الله عليه وسلم في خواطر أرباب القلوب القائمين بالمراقبة، ويتصورون في عالم سراريهم أنه يكلمهم بشرط استقرار ذلك وعدم اضطرابها.

ونقل إنكار القرطبي عن من قال: إنه رآه في المنام حقيقة ثم يراه كذلك في اليقظة. وقول الغزالي: ليس معنى (فسيراني في اليقظة) أنه يرى جسمي وبدني. وقوله: والآلة تارة تكون حقيقة، وتارة تكون خيالية، والنفس غير المثال المتخيل، فما رآه من الشكل ليس هو روح المصطفى ولا شخصه، بل هو مثال له على التحقيق، وكذا قال في بعض فتاويه: من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم -يعني- مناماً لم ير حقيقة شخصه الموضوع في روضة المدينة، وإنما رأى مثالا لا شخصه. ثم قال: وذلك المثال مثال روحه المقدسة عن الصورة والشكل.

وقال أيضاً: ويتأيد ما ذهبنا إليه لصرف غير واحد من الأئمة قوله صلى الله عليه وسلم (فسيراني في اليقظة) من حديث (من رآني) عن ظاهره، وأنه على التمثيل والتشبيه بدليل قوله في الرواية الأخرى (فكأنما رآني في اليقظة). (وللتفصيل راجع: الأجوبة المرضية فيما سئل السخاوي عنه من الأحاديث النبوية، ص ۱۱۰-۱۱۵)

اس عبارت میں علامہ سخاوی نے یقظہ والی رویت کی تردید کی ہے؛ لیکن جسم مثالی یا رویت تمثیلی کا اقرار فرمایا ہے۔

علامہ تفتازانی کے بارے میں ابن عماد حنبلی نے شذرات الذہب میں ایک واقعہ لکھا ہے کہ علامہ تفتازانی قاضی عز الدین کی خدمت میں علم کے حصول کے لیے حاضر ہوئے اور ان کی کتاب ”المواقف“ ان کے پاس پڑھتے تھے؛ لیکن ان کی ذہنی صلاحیت انتہائی کمزور تھی اور کتاب ان کو سمجھ میں نہ آتی تھی، ایک دن وہ مطالعہ میں مصروف تھے کہ ایک شخص ان کے پاس آیا اور کہا کہ ذرا سیر کے لیے میرے ہمراہ چلئے، علامہ تفتازانی نے کہا کہ مجھے سبق سمجھ میں نہیں آتا اور آپ سیر کی دعوت دے رہے ہیں! دوسرے دن پھر وہ شخص آیا تو علامہ تفتازانی نے وہی جواب دیا کہ میں نے آپ سے کہہ دیا تھا کہ میں نہیں جاسکتا، تب اس شخص نے کہا: آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا رہے ہیں، علامہ تفتازانی کہتے ہیں کہ میں ننگے پاؤں ان کے ہمراہ گیا، ایک جگہ چھوٹے چھوٹے درخت تھے جن کے قریب آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے کچھ ساتھی تشریف رکھے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے محبت آمیز عتاب کے انداز میں فرمایا: ہم آپ کو بلاتے ہیں اور آپ آتے نہیں، علامہ تفتازانی نے عرض کیا: مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ بلا رہے ہیں۔ معلوم ہوتا تو کیسے نہ آتا، علامہ تفتازانی نے سبق سمجھ میں نہ آنے کے

بارے میں شکایت کی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ منہ کھولو، میں نے منہ کھولا تو اپنا لعاب مبارک میرے منہ میں ڈالا، اور میں شاداں و فرحان اور بامراد لوٹ آیا، دوسرے دن جب علامہ عزالدین کا سبق شروع ہوا، تو علامہ تفتازانی نے ایسے ایسے اشکالات اور سوالات کیے کہ استاذ حیران رہ گئے اور کہا: ”إِنَّكَ الْيَوْمَ غَيْرُكَ فِيمَا مَضَى“ اور پھر یہ بات لوگوں میں مشہور ہو گئی کہ علامہ تفتازانی کو ایسی زیارت بیداری میں ہوئی۔ (شذرات الذهب فی أخبار من ذهب ۶۸/۷، ط: دار الكتب العلمية)

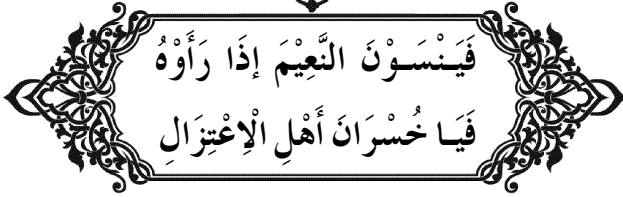
ابن عماد حنبلی رحمہ اللہ نے اس قصے کی سند ذکر نہیں فرمائی؛ بلکہ بعض الأفاضل کے الفاظ سے اس کو نقل کیا؛ جبکہ علامہ تفتازانی کی سن وفات ۷۹۳ھ اور ابن العماد کی سن وفات ۱۰۸۹ھ ہے۔

اس واقعہ سے بریلویت کی تائید نہیں ہوتی؛ کیونکہ یہ حضرات خالی کرسی پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت کے مدعی ہوتے ہیں، مذکورہ واقعہ اور بریلویوں کے عقیدے میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یہ تو ایک نادر واقعہ ہے جو عالم مثال میں پیش آیا۔ بریلوی حضرات تو مستقل کرسی رکھ کر فرضی طور پر کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آتے اور چلے جاتے ہیں؛ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشاہدہ کوئی نہیں کرتا۔ یہ تو مذاق ہے۔

رویت باری تعالیٰ سے متعلق مزید تفصیل آئندہ شعر میں آرہی ہے۔

کرامیہ کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم کے ساتھ دیکھیں گے۔ والعیاذ باللہ۔





ترجمہ: جب اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا تو جنت کی نعمتوں کو بھول جائیں گے۔ اے معتزلہ! تمہارے خسران و حرمان سے اللہ کی پناہ!

یا کے بعد قوم محذوف ہے، أي: یا قوم احذروا عن خسران أهل الاعتزال۔ یعنی چونکہ معتزلہ رویت باری تعالیٰ کے قائل نہیں، تو اتنی بڑی نعمت کا انکار اُن کے خسران اور حرمان پر دلالت کرتا ہے۔ ایسے حرمان اور خسران سے اللہ تعالیٰ کی پناہ طلب کرنی چاہئے اور درسِ عبرت حاصل کرنا چاہئے۔ یا یہ مطلب کہ اے معتزلہ کے خسارے! حاضر ہو جاؤ، یہی تمہارا وقت ہے۔^(۱)

ینسون نسیان سے ہے۔ حکما کے نزدیک نسیان کی تعریف یہ ہے: زوال الصورة عن القوة المدركة مع بقائها في الحافظة۔ (الکلیات، ص ۵۰۶)

نسیان، ذہول اور غفلت تینوں کے معنی تقریباً ایک ہیں۔ محمد علی تھانویؒ آمدیؒ سے نقل کرتے ہیں: ”إن الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة، لكن يقرب أن يكون معانيها متحدة“۔ (کشاف اصطلاحات الفنون ۲/ ۱۶۹۵۔ وانظر أيضاً: التقرير والتحجير ۲/ ۲۲۸)

اہل لغت کے یہاں نسیان کا معنی ہے: ذہن و حافظے سے کسی بات کا نکل جانا۔

النَّعِيم سے مراد جنت ہے، یا جنت کی نعمتیں۔ النِّعْمَةُ: ما قصد به الإحسان والنفع۔ (دستور

العلماء ۲/ ۳۸۵۔ والتعريفات، ص ۱۰۶)

خسران کا مطلب فواتِ مقصود ہے۔

مشہور اشکال ہے کہ نذاذوی العقول کے لیے ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خسران کو ذوی العقول فرض کر کے اس کو آواز دی گئی کہ تم حاضر ہو جاؤ؛ تاکہ تم سے لوگ بچنے کی تدبیر کریں۔

(۱) قال في نشر اللآلي: قوله (فيا خسران أهل الاعتزال) نداء عليهم بالخسران، فهو منادى منصوب مضاف إلى (أهل) أي: يا خسرانهم على أنفسهم احضري فهذا وقتك، أو المنادى محذوف، أي: يا قوم... احذروا خسرانهم۔ (نشر اللآلي، ص ۷۹)۔ وفي رفع ”خسران“ ونصبه اختلاف۔ وفيه تفصيل تركته لخوف التطويل، راجع: نشر اللآلي، ص ۸۴۔

معتزلہ کی وجہ تسمیہ:

اہل اعتزال سے مراد واصل بن عطاء کے اصحاب ہیں۔ اور ان کو معتزلہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اعتزلوا عن الحق المبين۔ یا اعتزلوا عن مجلس الحسن البصريؒ، یعنی واضح حق سے، یا حسن بصریؒ کی مجلس سے الگ ہو جانے کی وجہ سے ان کو معتزلہ کہا گیا۔^(۱)

یا حضرت حسنؒ نے جب حضرت معاویہؓ کے ساتھ صلح کی تو یہ لوگ صلح سے ناراض ہو گئے اور کافی مدت مساجد میں عبادت کرتے رہے اس کے بعد ظاہر ہوئے اور اپنے عقائد پھیلانے لگے۔ معلوم ہوا کہ معتزلہ و خوارج وغیرہ کی بنیاد وہ شیعہ ہیں جو حضرت علیؓ کا دم بھرتے رہے۔

فینسون النعيم: یعنی جب اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا تو جنتی جنت کی دوسری نعمتیں بھول جائیں گے۔ فینسون النعيم میں اس روایت کی طرف اشارہ ہے جو حسن بصریؒ سے منقول ہے، فرماتے ہیں: ”إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَيَتَجَلَّى لِأَهْلِ الْجَنَّةِ، فَإِذَا رَأَى أَهْلَ الْجَنَّةِ نَسُوا نَعِيمَ الْجَنَّةِ“۔ (الشريعة للأجري، رقم: ۵۷۲) معتزلہ کا خسران دو طریقہ پر ہے:

(۱) لو دخلوا الجنة لا يرونه؛ اس لیے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ رویت باری تعالیٰ جنت میں نہیں ہوگی، اور حدیث قدسی میں آتا ہے ”أنا عند ظن عبدي بي“ میرا معاملہ اپنے بندے کے ساتھ اس کے گمان کے مطابق ہوگا؛ چونکہ انھوں نے جنت میں رویت باری تعالیٰ کا انکار کیا؛ اس لیے رویت کی اس عظیم نعمت سے وہ محروم ہوں گے۔ (ضوء المعالي)

یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ جنت کے بارے میں مذکور ہے: ﴿لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ﴾ (النحل: ۳۱) اور جنت میں ہونے کے باوجود رویت کا ان کے لئے نہ ہونا اس آیت کے مفہوم کے خلاف ہے، جس میں صراحت ہے کہ اہل جنت جو چاہیں گے ان کو وہ نعمت عطا ہوگی۔

(۱) شرح العقائد، ص ۵۴۔ والنبراس، ص ۲۰۔ والتبصير في الدين لأبي المظفر الأسفراييني، ص ۲۱۔ وقال في ”تبیین كذب المفتري“ (ص ۱۸): حين تخلى الحسن السبط عن الخلافة لمعاوية اعتزل الفريقين جماعة، ولزموا مساجدهم يشتغلون بالعلم والعبادة، وكانوا قبل ذلك مع عليّ حشما كان، وهم أصل المعتزلة. ويقال: إن أول من قام بالاعتزال أبو هاشم عبد الله والحسن ابنا محمد بن الحنفية“۔

علامہ کوثری اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ”قال أبو الحسين الطرائفي الشافعي (المتوفى سنة: ۳۷۷) في كتابه ”رد أهل الأهوال والبدع“: وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس وكانوا من أصحاب عليّ، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة“۔ (تبیین كذب المفتري مع تعليقات العلامة الكوثری، ص ۱۸-۱۹)

جواب یہ ہے کہ جب وہ اس نعمت سے محروم کیے جائیں گے، تو یہ خواہش اور تمنا بھی ان کے قلوب سے نکال دی جائے گی۔ (روح المعانی ۱۸/۵۴۱، الفرقان: ۱۶۔ ومفاتیح الغیب ۵۹/۲۴، الفرقان: ۱۶)

اور اگر معتزلہ کے عقائد کفر تک پہنچ گئے ہوں تو پھر جنت ہی سے محروم ہوں گے۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ دنیا میں اس کی مثال موجود ہے کہ باوجود تفاوت کے آدمی اعلیٰ کی تمنا نہیں کرتا، مثلاً عقول کا تفاوت مسلم ہے، بعض کی عقل مضبوط ہوتی ہے بعض کی کمزور، تو یہ عقول جنت کے مراتب کی طرح ہیں، کسی کو بھی یہ کہتے ہوئے نہیں سنا گیا کہ یا اللہ میری عقل سقراط، بقراط یا افلاطون کی طرح کردے۔ اور اگر اُس سے پوچھا جائے تو وہ دوسرے کو بے وقوف سمجھے گا اور اپنے کو عقلمند۔

شیخ سعدی فرماتے ہیں:

گراز بسط زین عقل منعدم گردد * بخود گمان نبرد هیچ کس کہ نادانم
(گلستان سعدی، ص ۲۲۰، ط: قدیمی کتب خانہ، کراچی)

(اگر روئے زمین سے عقل ختم ہو جائے تو بھی کسی کو یہ خیال نہیں آسکتا ہے کہ وہ بے عقل ہے۔)

(۲) خسران کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ ان کے لیے آخرت میں خسارہ ہوگا۔

(۳) یہ لوگ قرآن سنت سے ثابت عقیدے کا انکار کرتے ہیں، یہ خسران ہے۔

رُویتِ باری تعالیٰ خواب میں ہو سکتی ہے، یا نہیں؟:

فقہانہ لکھا ہے کہ خواب میں رُویتِ باری تعالیٰ ہو سکتی ہے اور یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے۔ مقدمہ شامی (ص ۵۱) میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اللہ تعالیٰ کی ننانوے مرتبہ زیارت کی اور کہا کہ اگر سویں مرتبہ زیارت نصیب ہوئی تو سوال کروں گا کہ کس عمل سے قیامت کے دن عذاب خداوندی سے نجات مل سکتی ہے؟ جب زیارت ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے عذاب سے بچنے کا نسخہ کیمیا بتلادیا۔

علامہ شامی کی عبارت ملاحظہ فرمائیں:

”وهي أن الإمام -رضي الله عنه- قال: رأيت ربَّ العزة في المنام تسعاً وتسعين مرة، فقلت في نفسي: إن رأيتَه تمام المئة لأُسئلَنه بِمَ يَنجُو الخَلْقُ من عَذابه يَوْمَ القِيَامَةِ. قال: فرأيتُه سبحانه وتعالى، فقلت: يا رب عز جارك وجل ثناؤك وتقديست أسماؤك بِمَ يَنجُو عبادك يَوْمَ القِيَامَةِ من عَذابك؟ فقال سبحانه وتعالى: من قال بعد الغداة والعشي: ”سبحان الأبدي الأبد، سبحان الواحد الأحد، سبحان الفرد الصمد، سبحان رافع السماء بلا عمد، سبحان من بسط الأرض على ماء جمَد، سبحان من خلق الخلق فأحصاهم عدد، سبحان من

قسم الرزق ولم ينس أحد، سبحان الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولد، سبحان الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد“ نجا من عذابى“۔ (رد المحتار، مقدمہ ۵۱/۱)

حدیث میں آتا ہے: ”رأيت ربي في أحسن صورة“۔^(۱)

ملا علی قاری ”مرقاۃ“ میں اس حدیث شریف کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”ولكن ترك التأويل في هذا الزمان مظنة الفتنة في عقائد الناس لفشؤ اعتقادات الضلال“۔
پوری بحث ملاحظہ ہو:

”عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”رأيتُ ربي عز وجل في أحسن صورة“ الظاهر أن هذا الحديث مستند إلى رؤيا رآها رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فإنه روى الطبراني بإسناده عن مالك بن يُخامر عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: احتبس علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاه الغداة حتى كادت الشمس تطلع، فلما صلى الغداة قال: ”إني صليت الليلة ما قضى ربي ووضعت جنبي في المسجد فأتاني ربي في أحسن صورة“، وعلى هذا فلم يكن فيه إشكال إذا الرائي قد يرى غير المُتَشَكِّل مُتَشَكِّلاً، والمُتَشَكِّل بغير شكله، ثم لم يعد ذلك بخلل في الرؤيا ولا في خُلْدِ الرائي، بل له أسباب أُخَرُ تُذَكِّر في علم المنام أي التعبير، ولولا تلك الأسباب لما افتقرت رؤيا الأنبياء عليهم السلام إلى تعبير، وإن كان في اليقظة وعليه ظاهر ما روى أحمد بن حنبل؛ فإن فيه ”فنعستُ في صلاتي حتى استيقظت فإذا أنا بربي عز وجل في أحسن صورة“ الحديث.

(۱) سنن الترمذي، باب ومن سورة ص، رقم: ۳۲۳۵، و ۳۵۱۶ بتحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط. وقال الترمذي: ”هذا حديث حسن صحيح. وقد سألتُ محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث، فقال: هذا حديث حسن صحيح.“
وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: ضعيف لا اضطرابه، قال الذهبي في ”الميزان“ (۵۷۱/۲) في ترجمة عبد الرحمن بن عائش: أخطأ من قال: له صحبة، وقال أبو زرعة: ليس بمعروف، وقال البخاري: له حديث واحد يضطربون فيه. قال الذهبي: حديثه (يعني هذا الحديث) في ”المسند“ وفي ”جامع“ أبي عيسى، وحديثه عجيب غريب. وانظر تفصيل القول فيه في المسند للإمام أحمد برقم (۳۴۸۴) و (۲۲۱۰۹).

وقال ابن الجوزي: في ”دفع شبه التشبيه“ (ص ۵۰): ”قال أحمد رضى الله عنه: أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة يرويه معاذ عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكل أسانيده مضطربة ليس فيها صحيح“.

حافظ مزمی تہذیب الکمال میں لکھتے ہیں: ”قال البخاري: له حديث واحد يضطربون فيه“۔ (۲۰۲/۱۷) اس سے پہلے لکھتے ہیں: ”روي عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: ”رأيتُ ربي في أحسن صورة“۔ وقيل: عنه عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل: عنه عن مالك بن يخامر عن معاذ بن جبل عن النبي صلى الله عليه وسلم. وقيل: غير ذلك“۔ (۲۰۲/۱۷)

فذهب السلف في أمثال هذا الحديث إذا صحَّ أن يؤمن بظاهره ولا يفسر بما يفسر به صفات الخلق، بل ينفي عنه الكيفية ويوكل علم باطنه إلى الله تعالى، فإنه يرى نبيه ما يشاء من وراء أستار الغيب بما لا سبيل لعقولنا إلى إدراكه، لكن ترك التأويل في هذا الزمان مظنة الفتنة في عقائد الناس لفُشو اعتقادات الضلال، وإن تأوّل بما يوافق الشرع على وجه الاحتمال لا القطع حتّى لا يحمل على ما لا يجوز شرعاً فله وجه. فقلوه: ”في أحسن صورة“ يحتمل أن يكون معناه رأيتُ ربي حال كوني في أحسن صورة وصفة من غاية إنعامه ولطفه عليّ، أو حال كون الرب في أحسن صورة، وصورة الشيء ما يتميز به عن غيره سواء كان عين ذاته أو جزئه المُميّز له عن غيره، أو صفته المميّزة“. (مرقاة المفاتيح ۲/۲۰۹)

لیکن قاضی خانؒ نے لکھا ہے: ”من قال رأيتُ الله في المنام، قال أبو منصور الماتريدي: هذا الرجل شرٌّ من عابد الوثن“. (فتاویٰ قاضیخان علی هامش الہندیۃ ۳/۴۲۴)۔

وفي خلاصة الفتاوى: ”رؤية الله تعالى وتقدس في المنام تكلموا فيها، قال بعض المشايخ رحمهم الله: يجوز، منهم الإمام الزاهد ركن الإسلام الصفار الأنصاري. قال المصنف واقعة جدي شيخ الإسلام عبد الرشيد بن الحسين وأكثر مشايخ سمرقند رحمهم الله لا يجوزون ذلك، حتى قال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله: من قال هكذا فهو شر من عابد الوثن. وعليه المحققون من مشايخ بخارى، منهم جدي أبو أمي الإمام ظهير الدين الكبير“. (خلاصة الفتاوى ۴/۳۳۹)

ابو منصور ماتریدی کے اس قول کی تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ جو یہ کہے کہ جسم کی شکل میں دیکھا ہے، اور جسمیت کا اعتقاد رکھے، تو عابدِ وثن سے بھی برا ہے، لیکن اگر ایسا اعتقاد نہ ہو تو یہ حکم نہ ہوگا۔^(۱) حافظ ابن تیمیہؒ بھی عالم بیداری میں انکشاف کے قائل ہیں، جیسے علامہ سیوطیؒ وغیرہ عالم یقظۃ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت کے قائل ہیں۔ علامہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: ”وقد انكشف لكثير من الناس ذلك حتى سمعوا صوت المعذبين في قبورهم“. (مجموع الفتاوى ۴/۲۹۶)۔

الوصية الكبرى میں لکھتے ہیں: ”وقد يحصل لبعض الناس في اليقظة أيضاً من الرؤيا نظير ما يحصل للنائم في المنام، فيرى بقلبه مثل ما يرى النائم“. (الوصية الكبرى، ص ۲۷)

(۱) حالت نوم میں رویت باری تعالیٰ سے متعلق تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح العقائد، ص ۱۳۵۔ وإشارات المرام، ص ۲۰۹-۲۱۰۔ والنبراس، ص ۱۶۹۔ ومنح الروض الأزهر، ص ۲۴۷۔ وحاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص ۱۹۶۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں: ”فہکذا من العباد من يحصل له مشاهدة قلبية تغلب عليه حتى تغلبه عن الشعور بحواسه“۔ (الوصية الكبرى، ص ۲۷)

شیخ عبداللہ ہریری نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں اللہ تعالیٰ کی رویت منامی کے بارے میں تین اقوال نقل کئے ہیں:

۱- اللہ تعالیٰ کو خواب میں نہیں دیکھا جاسکتا؛ اس لیے کہ جس کو دیکھا جائے وہ خیال و مثال یعنی کسی چیز کے ساتھ مشابہ ہوگا واللہ منزہ عن الخیال والمثال۔

۲- دوسرا قول یہ ہے کہ اگر کہنے والا یہ کہے کہ میں نے بغیر شکل و صورت و کیفیت اور بغیر لون و مساحت و مقابلے کے دیکھا تو یہ صحیح ہے؛ اس لیے کہ اکابر سے رویت منامی مروی ہے۔ جیسے ابو یزید، احمد بن خضرویہ، حمزہ زیات، ابوالفوارس، شاہ شجاع کرمانی، محمد بن علی ترمذی اور ثمس الدین گردی وغیرہ سے رویت منامی مروی ہے۔

۳- تیسرا قول یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو کسی ہیئت میں دیکھنے کا دعویٰ کرے تو یہ بھی ہو سکتا ہے اور جو شکل و ہیئت بیان کرے وہ رائی کا تخیل ہے؛ لیکن اگر یہ شخص بد مذہب ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی شکل و صورت کا قائل ہو تو یہ کفریہ عقیدہ ہے۔ (العقیدۃ السنیۃ فی شرح العقیدۃ الطحاویۃ، ۱۶۵-۱۶۶)

یاد رہے کہ ہم شیخ عبداللہ ہریری کی سب تحریروں سے متفق نہیں ہیں۔ انھوں نے بعض جلیل القدر صحابہ کی شان میں بدکلامی کی ہے، ہم اس سے اظہار برائت کرتے ہیں۔

معزلہ کے پانچ بنیادی اصول:

ہارون رشید کے زمانے میں ابو ہزہیل معتزلی نے معزلہ کے مذہب کے لیے کتابیں تصنیف کیں، اور لکھا کہ مذہب معتزلہ پانچ اصولوں پر مبنی ہے، اور یہ ان کے بنیادی اصول ہیں۔ (شرح العقیدۃ الطحاویۃ، لابن أبي العز ۷۹۲/۲)

(۱) العدل: لم یخلق الله تبارك وتعالى الشؤ۔ یعنی شر انسان خود پیدا کرتا ہے اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ شر کو پیدا کرے اور اس پر عذاب دے تو یہ عدل کے منافی ہے؛ جبکہ ہم عدل کے قائل ہیں۔

(۲) توحید: کلام اللہ اور دیگر صفات کے قدیم ہونے کا انکار کرتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کو ان صفات سے موصوف نہیں مانتے؛ اس لیے کہ اگر ان صفات کو بھی قدیم اور ازلی کہا جائے تو تعدد قدما لازم آئے گا جو توحید کے خلاف ہے۔

(۳) کہتے ہیں: نحن أهل أنفاذ الوعيد۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جو وعید فرمائی ہے اللہ تعالیٰ اس کو نافذ بھی کریں گے۔ اس کے نتیجے میں وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ مظلوم فی النار ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ کبیرہ کا ارتکاب

کرے اور ابدی عذاب سے بچ جائے۔

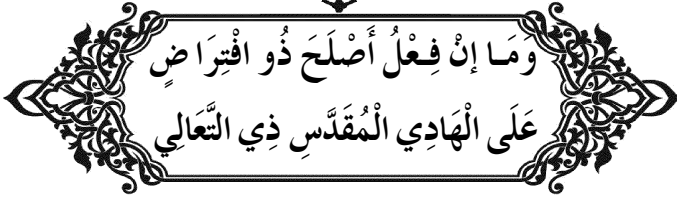
(۴) المنزلة بين المنزلين کے قائل ہیں، یعنی مرتکب کبیرہ کو تصدیق کے پائے جانے کی وجہ سے کافر نہیں کہتے، اور مؤمن بھی نہیں کہتے؛ اس لیے کہ حدیث میں آیا ہے: ”لا یزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن“۔ اس لیے یہ لوگ ایمان اور کفر کے درمیان ایک اور درجہ کے قائل ہیں۔

(۵) الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر۔

سوال ہوتا ہے کہ یہ تو ہمارا بھی بنیادی اصول ہے؟ جواب یہ ہے کہ کلمۃ حقّ أريد بها الباطل اس جملے سے ان کی مراد یہ ہے کہ اپنے مذہب کو پھیلا یا جائے اور اہل سنت کی مخالفت ہو۔ اُی: مقابلة الأئمة باليد والقوة۔ اور یہ خروج علی الأئمة کا مقدمہ ہے۔ (الانتصار في الرد علی المعتزلة القدريّة الأشرار ۶۹/۱) اور خروج علی الأئمة کا مقصد اہل باطل کی حکومت قائم کرنا ہے۔ فإلى الله المشتكى۔

قاضی عبد الجبار معتزلی نے ان پانچوں اصولوں کو اپنی کتاب ”شرح الأصول الخمسة“ میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔





ترجمہ: صلح یعنی سب سے اچھا اور مفید فعل اللہ تعالیٰ پر بندہ کے لیے واجب نہیں، وہ اللہ جو کسی چیز کے وجوب سے پاک اور بلند و برتر ہے۔

مَا نافیہ ہے، اور ”إِنْ“ بھی نافیہ ہے، اور دونوں کو تاکید کے لیے جمع کیا۔ یا ”إِنْ“ زائدہ، اور ”فِعْلٌ“ مرفوع ”ما“ کے لیے اسم، اور ”ذَا افتراض“ منصوب ”ما“ کی خبر ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ”ما“ غیر عاملہ ہے؛ کیونکہ ”إِنْ“ زائدہ کے اقتضائے وجہ سے ”ما“ عمل نہیں کرے گا، اور قول باری تعالیٰ: ﴿مَا هَذَا بَشَرًا﴾ میں ”ما“ عاملہ کی شرائط موجود ہونے کی وجہ سے ”ما“ نے عمل کیا ہے، نیز ”ما“ کو غیر عاملہ بنانے کی صورت میں مجازی لغت کے اعتبار سے ”ذو افتراض“ صحیح اور زیادہ فصیح ہوگا، نیز مصنف کے دیگر اشعار سے واضح ہوتا ہے کہ انھوں نے لغتِ حجاز کا اہتمام کیا ہے۔

ابن ہشام لکھتے ہیں: ”وَلَا عَمَالَهَا (أي: ما) عندهم ثلاثة شروط: أن يتقدم اسمها على خبرها، وأن لا يقترب من الزائدة، ولا خبرها بالآل“۔ (شرح قطر الندی وبل الصدی، ص ۱۹۸۔ وانظر أيضًا نثر اللآلی، ص ۸۶ للبحث التفصيلي على ضبط هذا البيت وإعراجه)

فعل أصلح: فعل مضاف، أصلح مراد اللفظ مضاف الیه، أي: ليس فعل الأصلح واجباً على الله سبحانه وتعالى.

اہل سنت کے نزدیک ”أصلح للعبد“ اللہ پر واجب نہیں، اور معتزلہ اسے واجب کہتے ہیں۔ (شرح

الأصول الخمسة، ص ۴۵۷، و ۵۶۳، و ۵۷۵)

فعل: التأثير في الغير، أو كون الشيء مؤثراً في الغير كالقطع.^(۱)

(۱) الفعل بالكسر: حركة الإنسان. وقال الصَّاعَنِي: هو إحداث كل شيء من عمل أو غيره، فهو أخص من العمل، أو كناية عن كل عمل متعدد أو غير متعدد، كما في المحكم. وقيل: هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أوَّلًا كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعًا. قاله ابن الكمال. وقال الراغب: الفعل: التأثير من جهة مؤثر، وهو عام لما كان بإيجاده أو بغيره، ولما كان بعلم أو بغيره، ولما كان بقصد أو غيره، ولما كان من الإنسان أو الحيوان أو الجماد، والعمل والصنع أخص منه. (تاج العروس. وانظر: التعريفات، ص ۷۲).

فعل اور عمل میں فرق:

(۱) عمل مستمر ہوتا ہے اور فعل کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ (المؤمنون: ۴) زکوٰۃ سال میں ایک مرتبہ دی جاتی ہے۔ اور دوسری جگہ فرمایا: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾ (آل عمران: ۱۳۵) یعنی غلطی کبھی کبھی کرتے ہیں۔ ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ (البقرة: ۸۲) صالحات کے لیے عمل کا لفظ آیا ہے، یعنی اعمالِ صالحہ ہمیشہ کرتے ہیں۔

(۲) فعل عام ہے اور عمل جس میں ترتیب ہو۔

(۳) فعل کا اطلاق اختیاری اور غیر اختیاری دونوں پر آتا ہے، اور عمل اختیاری کے لیے بولا جاتا ہے۔

(۴) فعل قول کے مقابلے میں آتا ہے یعنی وہ کام جو غیر لسانی ہو، اور عمل قول کو بھی شامل ہوتا ہے۔

(۵) فعل کے لیے مشقت ضروری نہیں، اور عمل میں مشقت ہوتی ہے۔ (راجع: تاج العروس، فصل العين

من باب اللام. والفروق اللغوية للعسكري، ص ۱۳۴. وتفسير الشعراوي ۴۳۲/۷)

نیز دوسرے فروق بھی ہیں، جنہیں ”الدرة الفردة شرح قصيدة البردة“ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

أصلح: صلاح سے ہے، ضد الفساد.

ذا افتراض: فرض والا۔

فرض کے معانی:

فرض کا استعمال مختلف معانی میں ہوتا ہے:

(۱) فرض قطع کو بھی کہتے ہیں۔ جیسے: فرضتُ العود أي قطعته. وقال تعالى: ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾

(النساء: ۷) أي: مقطوعاً.

(۲) جو چیز بغیر عوض کے ملے، کفولہم: ما أصبت منه فرضاً ولا قرضاً. نہ مجھے مفت میں کچھ دیا،

اور نہ قرض دیا۔

(۳) فرض بمعنی نازل کرنا، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ﴾ (القصص: ۸۵)

أي: أنزله.

(۴) فرض بمعنی بیان کرنا، قال تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ (التحریم: ۲)

أي: بين الله لكم.

(۵) حلال کرنا، قال الله تعالى: ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ

لَهُ. (الأحزاب: ۳۸) أي: فيما أحل الله له.

(۶) فرض بمعنی تقدیر، قال تعالی: ﴿فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ﴾. (النساء: ۱۱) وقال تعالی: ﴿فَنَصِفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾. (البقرة: ۲۳۷) أي: قدرتم. (یہ معانی سراجی کے حواشی اور شروع سے ماخوذ ہیں۔)

(۷) فرض کے معنی: جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة ہو۔ یعنی یقینی طور پر ثابت ہو اور اپنے معنی پر اس کی دلالت میں بھی کوئی شک اور شبہ نہ ہو، ذومعانی مختلفہ نہ ہو کہ یہ بھی ہو سکتا ہے اور اس کے علاوہ کا بھی احتمال ہے، اگر معانی مختلفہ کا محتمل ہوگا تو قطعی الدلالة نہیں رہے گا، مثلاً: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾. (الکوثر: ۲) اگر کوئی کہے کہ وانحر کے معنی سینے پر ہاتھ رکھنے کے ہیں، تو یہ ایک احتمالی معنی ہے؛ جبکہ اس کا عام معنی ذبح کرنا اور قربانی کرنا ہے۔ اور وہ بھی قطعی نہیں؛ اس لیے قربانی فرض نہیں؛ بلکہ اس کے یہ معنی ہیں کہ جانوروں کو اللہ تعالیٰ کے نام پر اللہ تعالیٰ کے لیے ذبح کرو، غیر اللہ کے نام پر نہیں۔

فرض کی اقسام:

فرض کی دو قسمیں ہیں: (۱) اعتقادی۔ (۲) عملی۔

(۱) اعتقادی: اس کے لیے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالة نص کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس کا منکر کا فرض ہے۔ (۲) عملی: اس کے لیے قطعی الثبوت ہونا ضروری نہیں؛ بلکہ خبر واحد سے بھی ثابت ہوتا ہے، جیسے احناف کے نزدیک مسح الراس میں ریح راس فرض عملی ہے۔ طحاوی نے درمختار کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ فرض عملی واجب کی طرح ہے: ”وَالظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِهِمْ فِي الْأَصُولِ وَالْفُرُوعِ أَنَّ الْفَرْضَ عَلَى نَوْعَيْنِ: قَطْعِيٌّ، وَطَنِيٌّ، وَهُوَ فِي قُوَّةِ الْقَطْعِيِّ فِي الْعَمَلِ بَحِثُ يَفُوتِ الْجَوَازُ بِفَوَاتِهِ“۔ (۶۱/۱) بعد میں لکھتے ہیں: ”وَمِنْ هُنَا قَالَ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ: إِنَّ الْفَرْضَ الْعَمَلِيَّ أَقْوَى نَوْعِي الْوَاجِبِ، وَأَضْعَفُ نَوْعِي الْفَرْضِ“۔ (حاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار ۶۱/۱)

فرض عملی کا حکم یہ ہے: ”ما يفوت الشيء بفواته“ یعنی اگر وہ نہ ہو تو عمل بھی نہ پایا جائے، مثلاً اگر قعدہ اخیرہ جو احناف کے نزدیک فرض ہے، اگر نہیں کیا تو نماز نہ ہوگی۔ اسی طرح سر کے چوتھائی حصہ کا مسح نہیں کیا، تو وضو نہیں ہوگا۔

فرض کی دو اور قسمیں ہیں: (۱) فرض عین۔ (۲) فرض کفایہ۔

(۱) فرض عین: جو ہر شخص پر کرنا ضروری ہے۔

(۲) فرض کفایہ: جو بعض کے ادا کر لینے سے دوسروں کے ذمے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

واجب اور فرض میں عمل کے اعتبار سے فرق نہیں؛ البتہ اعتقاد کے اعتبار سے فرق ہے کہ فرض جو قرآن کی نص سے ثابت ہو، اس کا منکر کافر ہے، اور واجب کا منکر کافر نہیں ہے۔ (فرض کے مختلف معانی کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

المفردات في غريب القرآن (فرض). والکليات، ص ۶۸۷. ولسان العرب (فرض). وتاج العروس، فصل الفاء من باب الضاد)

السنة: الطريقه المسلوكة في الدين، أو ما يكون فوق المندوب ودون الواجب.

المندوب: ما يكون فعله أحسن من تركه، أو ما يكون فعله مستحسنًا ولا يلام

تاركه. (راجع: المنار وشروحه، فصل المشروعات على نوعين: عزيمة ورخصة. وكشف الأسرار ۱/۱۳۳، و۲/۳۱۳. وأصول الشاشي، ص ۳۳۹. والتعريفات الفقهية.)

على الهادي: اللہ تعالیٰ ہادی ہیں بمعنی خالق الہدایۃ أو مبین الہدایۃ.

الهادي: ہدایت دینے والا، اور ہدایت دے کر مقصود تک پہنچانے والا۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾. (القصص: ۵۶) أي: يوصل من يشاء إلى المقصود. وقال تعالى: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾. (الفاتحة: ۶) ہمیں سیدھے راستے پر چلا، اور مقصود تک پہنچا۔ وقال تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾. (سبا: ۲۴) ہم اور آپ یا ہدایت پر ہیں، یا کھلی گمراہی پر۔ ہدایت ضلال کے مقابل میں آتی ہے۔ ہدایت کا مطلب: صحیح راہ کو پانا اور مقصد کا حاصل ہو جانا ہے۔ اور گمراہی کا معنی: مقصد سے دور ہونا اور مقصود کو نہ پانا ہے۔ اسی لیے ہدایت کو ایصال إلى المطلوب کہا جاتا ہے۔

اور کبھی ہدایت إراءۃ الطريق کے معنی میں استعمال ہوتی ہے، جس کا مفہوم راستہ دکھانا اور بیان الہدایۃ

ہے۔ (دستور العلماء ۴/۱۳۱. وکشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/۱۷۲۷)

بیان الہدایۃ کی مثال: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾. (فصلت: ۱۷) اور بہر حال قوم ثمود کے لیے ہم نے ہدایت کو بیان کر دیا، مگر وہ راہ راست پر نہیں آئے۔ وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾. (الإسراء: ۹) أي: يبين للتي هي أقوم.

إراءۃ الطريق کی مثال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. (الشوری: ۵۲) بیشک آپ سیدھی راہ دکھاتے ہیں۔ وقول إبراهيم عليه السلام: ﴿فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾. (مریم: ۴۳) میری اتباع کرو میں تمہیں سیدھی راہ دکھاتا ہوں۔ قرآن کے سبب کبھی پہلا معنی لیا جاتا ہے، اور کبھی دوسرا معنی اختیار کیا جاتا ہے۔

کیا صلح اللہ تعالیٰ پر واجب ہے؟

معتزلہ کہتے ہیں کہ صلح اللہ تعالیٰ پر واجب ہے؛ اس لیے کہ اگر اللہ تعالیٰ مخلوق کے لیے صلح و نفع کو چھوڑ دیں اس بات کو جانتے ہوئے کہ یہ بندوں کے لیے صلح و نفع ہے، تو یہ بخل ہوگا، اور اللہ تعالیٰ بخل سے بری ہیں۔

جواب: اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ نفع اور صلح کا مالک اللہ تعالیٰ ہے، اور اس کو اختیار ہے کہ وہ اپنی ملکیت میں جو تصرف چاہے کرے۔ ومنع ملکہ و هو الأصلح لأجل المصالح والحکم لا یكون بخلاً۔ اگر آدمی کسی مصلحت کی وجہ سے اپنی ملکیت کو روک لے تو اس کو بخل نہیں کہتے۔ (شرح العقائد، ص ۱۵۵۔ النبراس، ص ۲۰۲-۲۰۵۔ شرح المقاصد ۴/۳۲۹-۳۳۴)

اللہ تعالیٰ پر صلح کے لازم نہ ہونے کے دلائل:

- (۱) قال اللہ تعالیٰ: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾. (الأنبياء: ۳۳)
- (۲) وقال تعالیٰ: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾. (النحل: ۹۳)
- (۳) وقال تعالیٰ: ﴿وَلَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾. (النحل: ۹)
- (۴) وقال تعالیٰ: ﴿بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾. (الحجرات: ۱۷) ہدایت اللہ تعالیٰ کا احسان ہے، اللہ تعالیٰ پر لازم نہیں۔

(۵) وقال تعالیٰ: ﴿إِنَّمَا نُمَلِّیْ لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾. (آل عمران: ۱۷۸) ہم ان کو مہلت دیتے ہیں؛ تاکہ وہ خوب گناہ کر لیں۔ یہ صلح نہیں؛ بلکہ بظاہر صلح ان کے لیے یہ ہے کہ مہلت کے بجائے ان کو ہدایت دی جائے۔ اور پیچھے گزر چکا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتے تو ساری مخلوق کو ہدایت دے دیتے؛ مگر ایسا نہ ہوا؛ بلکہ اختیار دیا گیا کہ جیسا کریں گے، ویسا بھریں گے۔

(۶) صلح اگر واجب ہو تو سوال ہوگا کہ صلح واجب شرعی ہے، یا عقلی؟ صلح اگر واجب شرعی ہو، تو شریعت کے قوانین مخلوق کے لیے ہیں، نہ کہ خالق کے لیے۔ اور اگر واجب عقلی ہو، تو یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں ہیں، اور اپنی ملکیت میں تصرف کرنا مالک پر لازم نہیں ہوتا، مثلاً اگر مالک اپنے مکان میں ایک جگہ بیت الخلاء، دوسری جگہ مصلیٰ بنائے تو کوئی یہ سوال نہیں کر سکتا کہ ایسا کیوں کیا۔ نیز عقل کی رو سے خالق عقل کو کسی چیز کا پابند کرنا خود عقل کے خلاف ہے۔

شرح عقائد میں لکھا ہے کہ یہی مسئلہ امام ابو الحسن اشعریؒ کے اہل السنۃ والجماعۃ میں آنے کا سبب بنا، اس

سے قبل وہ معتزلی العقائد تھے۔ ”قال أبو الحسن الأشعريّ لأستاذہ أبي علي الجبائي (المعتزلي): ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؟ فقال: إن الأول يشاب في الجنة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يشاب ولا يعاقب. فقال الأشعري: فإن قال الثالث: يا ربّ لم أمتني صغيراً وما أبقيتني إلى أن أكبر فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة، فماذا يقول الرب؟ فقال: يقول الرب: إنّي كنت أعلم أنك لو كبرت لعصيت ودخلت النار، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً. فقال الأشعري: فإن قال الثاني لم لم تمتني صغيراً لئلا أعصي لك فلا أدخل النار، فماذا يقول الرب؟ فبهت الجبائي، وترك الأشعري مذهبه، فاشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة وإثبات ما ورد به السنة“۔ (شرح العقائد، ص ۵۴-۵۵)

المقدس: یعنی پاک ہے۔ یہاں مقدّس مقدّس کے معنی میں ہوگا، ورنہ مقدّس کے اپنے معنی مطہر کے ہیں، ہاں یہ معنی ہو سکتا ہے: المقدّس عن وجوب الشيء علیہ۔ وقال في ”نثر اللآلي“ (ص ۸۸):

”المقدس: المنزه عما لا يليق به“۔ یہ لفظ معتزلہ کی تردید میں ذکر کیا گیا ہے۔

اور اگر مقدّس اسم فاعل کا صیغہ ہو تو پاک کرنے والے اور ہدایت دینے والے کے معنی میں ہوگا۔

ذی تعالیٰ: برتری والا۔ اللہ تعالیٰ بلند و برتر ہیں اس بات سے کہ کوئی چیز اس پر واجب ہو۔







وَفَرَضَ لَازِمٌ تَصَدِيقُ رُسُلٍ وَأَمْلَاكِ كِرَامٍ بِالنَّوَالِ

ترجمہ: رسولوں کی تصدیق لازم اور فرض ہے اور فرشتوں کی تصدیق جو کرم ہیں۔
بالنوال: اُی بالعطاء۔ دوسرے نسخے میں بالنوال کی جگہ بالتوالی ہے بمعنی مسلسل۔^(۱)
لیکن اس پر اشکال ہے جو تعلق میں مذکور ہے۔

بالنوال، کرام سے متعلق ہے۔ یعنی الملائکۃ مکرمون بأنواع العطاء فرشتے مختلف النوع عطایا سے
نوازے گئے تو رسل بطریق اولیٰ نوازے گئے؛ کیونکہ ملائکہ تو انبیاء علیہم السلام کے خادم ہیں۔
رسل افضل ہیں یا فرشتے؟

جمہور کے نزدیک رسل ملائکہ سے افضل ہیں؛ البتہ بعض متکلمین ملائکہ کو مقدم کرتے ہیں؛ کیونکہ رسولوں
کے پاس رسالت ملائکہ کے واسطہ سے آتی ہے اور واسطہ مقدم ہوتا ہے، نیز ملائکہ کی تخلیق بھی مقدم ہے اور قرآن
کریم میں بھی ان کو رسولوں سے پہلے ذکر کیا گیا ہے، قال اللہ تعالیٰ: ﴿كُلُّ أَمْنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ
وَرُسُلِهِ﴾ (البقرة: ۲۸۵)

تصدیق: إيقاع نسبة الصّدق إلى المخبر اختياراً. (كشفاف اصطلاحات الفنون ۱/۳۰۱.
التعريفات، ص ۲۶)

تصدیق سے مراد تصدیق اختیاری اور یقینی ہے، نہ کہ تصدیق منطقی؛ اس لیے کہ تصدیق منطقی میں ظن بھی

(۱) قال في نشر اللآلي: وما في بعض النسخ (بالنوال) بالناء، فهو تصحيف إذ معناه التابع، وقد قال شارح أنه متعلق بـ
(تصديق) فيخل المعنى أنه يفترض التصديق بإرسال الرسل متتابعين، فيلزم أن لا فترة بين الرسل، وقد قال تعالى: ﴿يَا هَلْ
الْكِتَابَ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (المائدة: ۱۹)
وكذا يقتضي عدم إرسال نبين (أي: في زمن واحد) وهو منتف بنحو موسى وهارون، وإبراهيم ولوط صلوات الله
وسلامه عليهم أجمعين.

وعلى تقدير صحته ينبغي أن يقال: إنه متعلق بقوله (فرض) ومعناه: بالتواتر القطعي نقله إلينا من الكتاب والسنة
وإجماع الأمة، ولا يبعد أن يكون نعتاً للملائكة، والمعنى: كائنين بالنوالي والتابع لمحافظة العباد وكتابة ما يقع منهم فيما
يتعلق بالعباد. (نشر اللآلي، ص ۸۹. وانظر أيضاً: ضوء المعالي، ص ۱۰۴).

داخل ہے، اور تصدیق منطقی غیر اختیاری بھی ہو سکتی ہے؛ جبکہ یہاں تصدیق یقینی اور اختیاری ہی مدارجات ہے۔
رُسل: رسول کی جمع ہے۔ رسول بروزنِ فِعْل بمعنی مفعول یعنی مُرسل ہے۔

رسول کی تعریف:

الرسول هو إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الحق. (شرح العقائد، ص ۶۵)
مصنف کے نزدیک رسول اور نبی ایک ہیں؛ اس لیے صرف رسل کا ذکر کیا، اور یہی علامہ تفتازانی کی رائے ہے، نیز دیگر علما کی بھی رائے یہی ہے کہ اس حیثیت سے کہ اللہ تعالیٰ نے بھیجا ہے رسول ہیں، اور خیر ہونے کی حیثیت سے نبی کہلاتے ہیں۔

جمہور علما کے نزدیک رسول اور نبی کے مابین فرق:

(۱) الرسول: المأمور بتبليغ الرسالة. والنبی: غير مأمور بتبليغ الرسالة سواء بلغ أو لم يبلغ.
محققین علما نے اس بات کی تردید کی ہے کہ نبی مأمور بالتبليغ نہ ہو؛ بلکہ ہر نبی مأمور بالتبليغ ہے۔
جلال الدین محلی نے رسول کو مأمور بالتبليغ اور نبی کو غیر مأمور بالتبليغ کہا اس پر محمد احمد کنعان نے بین القوسین لکھا: ”والصحيح أن النبي مأمور بتبليغ شرع الرسول. والدليل على هذا أن كثيرا من الأنبياء قُتلوا فلم يبلغوا الناس لما قتلوهم“۔ (قرة العين على تفسير الجلالين، ص ۴۴۱)
قلت: قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ (البقرة: ۲۱۳) يدل على أن كل نبي مأمور بالتبليغ.

جو حضرات خضر کو نبی مانتے ہیں وہ رسول نہیں کہتے، یا جو حضرت مریم یا ام موسیٰ کو نبی کہتے ہیں ان کو ”موحیٰ الہیہا“ مانتے ہیں اور مأمور بالرسالة نہیں مانتے۔

(۲) رسول صاحب شرع جدید کو کہتے ہیں، نبی عام ہے شرع جدید ہو یا نہ ہو۔

اشکال: اسماعیل علیہ السلام رسول بھی ہیں اور نبی بھی؛ حالانکہ وہ شریعت جدیدہ کے حامل نہ تھے۔

جواب: شریعت جدیدہ کا مطلب قوم کے لیے جدید ہونا ہے، اور ان کی شریعت اگرچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کے لیے قدیم تھی؛ لیکن قبیلہ بنو جرہم کے لیے جدید تھی۔

شیخ محمد احمد کنعان نے نبی اور رسول کے فرق کو جس انداز سے بیان کیا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول صاحب شریعت ہے اور نبی کے پاس وحی آتی ہے؛ لیکن وہ رسول کی شریعت کے مبلغ ہوتے ہیں۔ یہ فرق اس آیت کریمہ

سے واضح ہو جاتا ہے: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً﴾ (المائدة: ۴۴)۔
اس آیت کریمہ سے واضح ہوا کہ انبیاء علیہم السلام کا کام توراۃ کے موافق فیصلے اور اس کی تبلیغ ہے۔ نیز حدیث میں
”إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ“ آیا ہے، یعنی اس امت کے علما پہلی امتوں کے انبیاء علیہم السلام کے وارث ہیں،
یعنی گزشتہ انبیاء علیہم السلام کا کام رسالت کا پہنچانا تھا اور اس امت کے علما کا بھی یہی مشن ہے۔ (جامع السالکی،
ص ۱۳۶-۱۳۷ لمحمد أحمد کنعان)۔

لیکن نبی اور رسول جب اکلا آئے تو نبی سے رسول اور رسول سے مراد نبی ہوتا ہے۔ إذا اجتماعاً تفرقا
وإذا تفرقا اجتماعاً۔

(۳) علامہ ابن تیمیہؒ کا قول یہ ہے کہ رسول مبعوث إلى المخالفين، یا مأمور بالجهاد ہوتا ہے؛
جبکہ نبی عام ہے مأمور بالجهاد ہو، یا نہ ہو۔
قال ابن تیمیة: ”النبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبي بما أنبأ الله به، فإن أرسل مع ذلك
إلى من خالف أمر الله ليلغيه رسالة من الله إليه، فهو رسول. وأما إذا كان إنما يعمل
بالشريعة قبله ولم يرسل هو إلى أحد (يلغيه) عن الله رسالة فهو نبي وليس برسول“۔ (النبوات،
لابن تیمیة ۲/۷۱۴. وانظر أيضاً، ص ۷۱۷)۔

اس پر بھی اشکال ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی مخالفین کی طرف بعثت ثابت نہیں۔

(۴) رسول مبعوث إلى الامّة اور نبی مبعوث إلى قومہ ہوتا ہے۔ درود شریف کی عبارت ہے: ”أفضل ما
جازيت نبياً عن قومہ ورسولاً عن أمتہ“۔ (اس روایت کی سند ہمیں نہیں ملی، لیکن چہل درود میں حضرت شیخ نے اس
کو ذکر فرمایا ہے۔ اب جدید طبعات میں ان الفاظ کو نکال دیا گیا ہے۔)

(۵) عظیم الشان نبی کو رسول کہتے ہیں، اور نبی عام ہے؛ اس لیے کہ قرآن مجید کی آیت میں رسول کا ذکر
مقدم ہے: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ (الحج: ۵۲) (راجع: البراس، ص ۵۴۔ مفتاح
الغیب، الحج: ۵۲۔ النبوات لابن تیمیة ۲/۷۱۴۔ روح المعانی، الحج: ۵۲)۔

تعداد انبیاء و رسل علیہم السلام:

حضرت ابوذرؓ کی روایت میں ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا: کم
المُرسلون یا رسول اللہ؟ قال: ثلاث مئة وبضعة عشر. (۱)

حضرت ابوامامہ ؓ کی روایت میں ہے: کم عدد الأنبياء؟ قال: مئة ألف وأربعة وعشرون ألفاً (ایک لاکھ چوبیس ہزار) الرسل من ذلك ثلاث مئة وخمسة عشر۔^(۱)

علماء فرماتے ہیں کہ تعداد کا ذکر یقین کے درجہ میں نہیں کرنا چاہیے، اور جو روایات ذکر کی گئی ہیں ان پر بھی کلام ہے، بعض حضرات ان روایات کو حسن اور بعض ضعیف کہتے ہیں۔^(۲)

اشکال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ (الحج: ۵۲) میں جو نبی اور رسول میں اتحاد کے قائل ہیں ان پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں دونوں کو مستقل اور الگ الگ ذکر کیا گیا ہے۔

جواب: صفت کے اعتبار سے الگ الگ ہیں اور ذات کے اعتبار سے ایک ہیں، جیسے رسول نذیر و بشیر بھی ہیں اور داعی الی اللہ بھی ہیں، یا جیسے: ﴿تِلْكَ آيَةُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (النمل: ۱) آیا ہے۔

عصمت ملائکہ کے بارے میں اختلاف:

اہل السنۃ والجماعۃ عصمت ملائکہ کے قائل ہیں۔ حشویہ عصمت کے قائل نہیں اور کہتے ہیں کہ فرشتے معصوم نہیں؛ بلکہ ان سے گناہوں کا صدور ہوتا ہے۔

دلائل اہل السنۃ والجماعۃ:

(۱) قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهٖ يَعْمَلُونَ﴾ (الأنبياء: ۲۷)

= للحاكم، رقم: ۴۱۶۶۔ ومسند أحمد، رقم: ۲۱۵۴۶۔ والسنن الكبرى للنسائي ۲۷۵/۸۔ ومسند البزار، رقم: ۴۰۳۴۔ اس حدیث کے دو طریق ہیں، ایک طریق میں ابراہیم بن ہشام بن یحییٰ الغسانی ہے، جسے ابو حاتم اور ابو زرعة نے کذاب کہا ہے۔ دوسرے طریق میں یحییٰ بن سعید السعدی ہے، جسے ذہبی نے لیس ثقہ کہا ہے۔

(۱) مسند أحمد، رقم: ۲۲۲۸۸۔ والمعجم الكبير للطبرني ۷۸۷۱/۲۱۷/۸۔ والمستدرک للحاكم، رقم: ۳۰۳۹۔ اس حدیث کے بھی دو طریق ہیں، ایک طریق میں علی بن یزید ضعیف راوی ہے؛ البتہ دوسرے طریق کے تمام راوی ثقہ ہیں، حاکم لکھتے ہیں: ”هذا حديث صحيح على شرط مسلم۔ اور علامہ ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ اور علامہ بیہقی لکھتے ہیں: ”رجالہ رجال الصحيح غير أحمد بن خلیل الحلبي وهو ثقة“۔ (مجمع الزوائد ۲۱۰/۸)۔

(۲) علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں: ”قوله: كالإيمان بالأنبياء، لأن عددهم ليس بمعلوم قطعاً، فينبغي أن يقال: آمنت بجميع الأنبياء أولهم آدم وآخرهم محمد عليه وعليهم الصلاة والسلام۔ معراج۔ فلا يجب اعتقاد أنهم مئة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، وأن الرسل منهم ثلاث مئة وثلاثة وعشرون؛ لأنه خبر آحاد“۔ (رد المحتار ۵۲۷/۱)۔

شیخ محمد احمد کنعان لکھتے ہیں: ”الصحيح في هذه المسألة، الذي يتعين التعويل عليه هو: أنه لا يعلم عدد الأنبياء والمرسلين إلا الله تعالى وحده“۔ (جامع اللآلئ ص ۱۳۷)

ملائی قاری فرماتے ہیں: ”الأولى أن لا يقتصر على عدد فيهم“۔ (منح الروض الأزهر، ص ۱۶۹)۔ وانظر أيضاً: شرح

العقائد، ص ۲۱۴۔ والنبراس، ص ۲۸۱۔ وحاشية الصاوي على جوهرۃ التوحيد، ص ۶۰)۔

لیکن خبر واحد کا مضمون اگرچہ مفید یقین نہیں، لیکن اس کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، جیسے عام اخبار آحاد کے مضمون کو ہم تسلیم کرتے ہیں۔

(۲) وقال تعالى: ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾. (الأنبياء: ۲۹)

(۳) وقال تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾. (الأنبياء: ۲۰)

(۴) وقال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾. (النحل: ۵۰)

(۵) وقال تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾. (التحریم: ۶)

حشویہ کے دلائل:

حشویہ کہتے ہیں کہ ملائکہ معصوم نہیں اور مندرجہ ذیل دلائل پیش کرتے ہیں:

دلیل: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾. (البقرة: ۳۰) اس قول میں ملائکہ سے

مختلف معاصی کا صدور اس طرح ثابت کرتے ہیں:

(۱) اغتابوا آدم عليه السلام، یعنی آدم عليه السلام کی غیبت کی۔

(۲) حسد وہ ان سے حسد کیا۔

(۳) اللہ تعالیٰ پر اعتراض کیا۔

(۴) فخر کیا اور اپنے نفوس کا تزکیہ کیا؛ جبکہ قرآن میں آتا ہے: ﴿فَلَا تَزْكُوا أَنْفُسَكُمْ﴾. (النجم: ۳۲)

اہل السنۃ والجماعۃ کی طرف سے جوابات:

(۱) یہ غیبت نہیں؛ بلکہ نقد الرجال لحفاظۃ الدین کے قبیل سے ہے۔ ملائکہ نے جنات کے احوال پر

قیاس کرتے ہوئے کہا: جیسا انھوں نے زمین میں فساد مچایا، یہ بھی کہیں ایسا نہ کریں۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے، جیسے ائمہ جرح و تعدیل کسی راوی پر دین کی حفاظت کی خاطر جرح کرتے ہیں کہ فلاں راوی میں یہ خرابی ہے، اور فلاں میں یہ۔

(۲) غیبت موجود کی ہوتی ہے، جو ابھی وجود میں ہی نہ آیا ہو اس کی غیبت کس طرح ہوگی؟

(۳) حسد نہیں کیا؛ اس لیے کہ حسد کی تعریف یہ ہے کہ جو نعمت دوسرے کے پاس ہے، اس سے چھین کر

حسد کرنے والے کے پاس آجائے۔ اور حضرت آدم تو ابھی تک موجود ہی نہیں تھے تو حسد کس طرح ہوا!

(۴) فرشتوں کا مقصد تقدم الی الخیر تھا، دوسروں کی قباحت مقصود نہ تھی اور نہ ہی فخر اور تزکیہ مقصود تھا؛ بلکہ

انھوں نے اپنے آپ کو خدمت کے لیے پیش کرنے کو سعادت سمجھا، جیسا کہ حضرت یوسف عليه السلام نے فرمایا:

﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْهَا﴾. (یوسف: ۵۵) نیز ﴿فَلَا تَزْكُوا أَنْفُسَكُمْ﴾

(النجم: ۳۲) انسانوں کے لیے ہے، فرشتوں کے لیے نہیں۔^(۱)

(۱) راجع: روح المعانی، البقرة: ۳۰. وشرح العقائد، ص ۲۱۸. والنبراس، ص ۲۸۸. والجبائك في أخبار الملائك،

اس کی تفصیل حاشیہ کلنوی علی شرح العقائد الجلالی میں ملاحظہ کیجئے، جس میں علم کلام کم اور منطق و فلسفہ زیادہ ہے؛ حالانکہ علم کلام کی کتاب ہے۔ یہاں اس کا نسخہ ہمارے پاس نہیں طالب علمی کے زمانے میں پاکستان میں مطالعہ کیا تھا۔

ہاروت و ماروت کے قصے سے حشویہ کا اشکال:

ہاروت و ماروت کا قرآن میں ذکر ہے جو فرشتے تھے، اور روایت میں آتا ہے کہ ادریس علیہ السلام کے زمانے میں تھے اور ان کے بارے میں صدورِ معصیت کا ذکر موجود ہے۔

قال الإمام أحمد: حدثنا يحيى بن أبي بكير، حدثنا زهير بن محمد، عن موسى بن جبير، عن نافع مولى عبد الله بن عمر، عن عبد الله بن عمر أنه سمع نبي الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن آدم صلى الله عليه وسلم لما أهبطه الله تعالى إلى الأرض، قالت الملائكة: أي رب، أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال: إني أعلم ما لا تعلمون. قالوا: ربنا نحن أطوع لك من بني آدم. قال الله تعالى للملائكة: هلموا ملكين من الملائكة حتى يهبط بهما إلى الأرض، فنظر كيف يعملان. قالوا: ربنا، هاروت وماروت. فأهبطا إلى الأرض، ومثلت لهما الزهرة امرأة من أحسن البشر، فجاءتاهما، فسألاها نفسها، فقالت: لا والله، حتى تكلمتا بهذه الكلمة من الإشراك. فقالا: لا والله لا نشرك بالله أبداً. فذهبت عنهما، ثم رجعت بصبي تحمله، فسألاها نفسها، فقالت: لا والله، حتى تقتلا هذا الصبي، فقالا: لا والله لا نقتله أبداً. فذهبت، ثم رجعت بقدر خمر تحمله، فسألاها نفسها، فقالت: لا والله، حتى تشربا هذا الخمر. فشربا، فسكرا، فوقعا عليهما، وقتلا الصبي، فلما أفقا، قالت المرأة: والله ما تركتما شيئاً مما أبيتماه علي إلا قد فعلتما حين سكرتما، فخيراً بين عذاب الدنيا والآخرة، فاختارا عذاب الدنيا". (۱)

(۱) أخرجه أحمد، رقم: ۶۱۷۸. وعبد بن حميد، رقم: ۷۸۷. وابن حبان، رقم: ۶۱۸۶. والبخاري، رقم: ۲۹۳۸. والبيهقي في السنن الكبرى ۴/۱۰-۵. وابن السني في عمل اليوم والليلة، رقم: ۶۶۲.

شيخ شيعب ارناؤوط اس حدیث کی تعلق میں لکھتے ہیں: إسناده ضعيف ومتنه باطل. موسی بن جبر - وهو الأنصاري المدني الحذاء - ذكره ابن حبان في "الثقات" (۴/۷) وقال: يخطئ ويخالف، وقال ابن القطان: لا يعرف حاله، وقال الحافظ في "التقريب": مستور. وزهير بن محمد - وهو أبو المنذر الخراساني المروزي الخرقى - ذكره أبو زرعة في أسامي الضعفاء. وقال أبو حاتم: محله الصدق، وفي حفظه سوء. واختلف قول ابن معين فيه، فوثقه مرة وضعفه أخرى. وضعفه النسائي. وذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: يخطئ ويخالف. وقال الدارمي: له أغاليط كثيرة. وقال الساجي: صدوق منكر الحديث. وذكره العقيلي وابن الجوزي والذهبي في جملة الضعفاء. وبقيته رجاله ثقات.

جواب: ہاروت وماروت فرشتے ضرور تھے؛ لیکن ساحر نہ تھے اور آیت شریفہ: ﴿وَمَا أَنزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بَبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ (البقرة: ۱۰۲) میں ”مَا“ موصولہ ہے، أي: الَّذِي أَنزَلَ الْحُجْرَةَ اور جو اس کو ”مَا“ نافیہ کہتے ہیں وہ یہ ترجمہ کرتے ہیں کہ کچھ بھی نازل نہیں کیا گیا، اور ہاروت وماروت ساحر تھے، فرشتے نہیں تھے۔

= والصحيح أن هذا الحديث لا تصح نسبته إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما هو من قصص كعب الأحبار، نقله عن كعب بن إسرائيل، فقد أخرج عبد الرزاق في ”تفسيره“ (۵۳/۱) وعنه ابن جرير (۱۶۸۴) و(۱۶۸۵)، عن سفیان الثوري عن موسى بن عقبة، عن سالم، عن ابن عمر، عن كعب الأحبار، قال: ذكرت الملائكة أعمال بني آدم... الخ، وإسناده صحيح على شرط الشيخين، وهو أصح وأوثق من السند المرفوع.

وقد ذكره ابن كثير في ”التفسير“ نقله عن هذا الموضع، وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه، ورجاله كلهم ثقات من رجال الصحيحين، إلا موسى بن جبير هذا، وهو الأنصاري السلمي مولا هم... وقد تفرد به عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم. ثم ذكر ابن كثير متابعين له من طريقين آخرين عن نافع، أحدهما: من رواية ابن مردويه بإسناده إلى عبد الله بن رجاء، عن سعيد بن سلمة، عن موسى بن سرجس، عن نافع، عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم. ثانيهما: من تفسير الطبري بإسناده عن طريق الفرج بن فضالة، عن معاوية بن صالح، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم. ثم قال ابن كثير: وهذان أيضاً غريبان جداً، وأقرب ما يكون في هذا أنه من رواية عبد الله بن عمر، عن كعب الأحبار، لا عن النبي صلى الله عليه وسلم. وبعد أن أورد ابن كثير حديث عبد الرزاق الصحيح في التفسير، قال: فهذا أصح وأثبت إلى عبد الله بن عمر من الإسنادين المتقدمين، وسالم أثبت في أبيه من مولا نافع، فدار الحديث ورجع إلى نقل كعب الأحبار عن كعب بن إسرائيل.

وذكر ابن كثير نحواً من ذلك في تاريخه ”البدایة والنہایة“ (۳۷/۱-۳۸) ثم قال: هذا من أخبار بني إسرائيل كما تقدم من رواية ابن عمر عن كعب الأحبار، ويكون من خرافاتهم التي لا يؤول عليها.

وقال البزار: رواه بعضهم عن نافع، عن ابن عمر، موقوفاً، وإنما أتى رفع هذا عندي من زهير؛ لأنه لم يكن بالحافظ. وقال البيهقي: رواه موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر، عن كعب، قال...، وهذا أشبه.

وأخرجه بسياق آخر موقوفاً الحاكم في ”المستدرک“ (۶۰۷/۴-۶۰۸) من طريق يحيى بن سلمة بن كهيل، عن أبيه، عن سعيد بن جبير، عن ابن عمر، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وترك حديث يحيى بن سلمة عن أبيه من المحاللات التي يردّها العقل، فإنه لا خلاف أنه من أهل الصنعة، فلا ينكر لأبيه أن يخصه بأحاديث يتفرد بها عنه. فتعقبه الذهبي بتضعيف يحيى بن سلمة هذا بقوله: قال النسائي: متروك، وقال أبو حاتم: منكر الحديث.

قلنا: وضعفه أيضاً يحيى بن معين، وقال: ليس بشيء، وقال البخاري: في حديثه منكير، وقال الترمذي: يضعف في الحديث، وقال ابن حبان: منكر الحديث جداً، يروي عن أبيه أشياء لا تشبه حديث الثقات، كأنه ليس من حديث أبيه، فلما أكثر عن أبيه مما خالف الأثبات، بطل الاحتجاج به فيما وافق الثقات. وقال ابن نمير: ليس ممن يكتب حديثه، وكان يحدث عن أبيه أحاديث ليس لها أصول. وقال ابن سعد: كان ضعيفاً جداً. وقال أبو داود: ليس بشيء.

وقد أورد الحافظ حديث أحمد هذا في ”القول المسدود“ (ص ۳۸-۳۹) وقال: أورد ابن الجوزي من طريق الفرج بن فضالة، عن معاوية بن صالح، عن نافع، وقال: لا يصح، والفرج بن فضالة ضعفه يحيى، وقال ابن حبان: يقلب =

یہ اشکال بھی کیا گیا ہے کہ قراءت شاذہ میں علی المَلِکین (بکسر اللام) وارد ہے۔ (تفسیر القرطبی ۵۲/۲) جواب یہ ہے کہ مَلِکین بکسر اللام آیا ہے اُن کے واجب الاتباع ہونے کی وجہ سے، یعنی جس طرح بادشاہ کی بات مانی جاتی ہے، اسی طرح اُن کی حیثیت اور تعظیم بھی بادشاہوں جیسی تھی۔

روایت میں آتا ہے کہ: ”اتقوا الدنيا فوالذي نفسي بيده إنها لأسحر من هاروت وماروت“۔ (۱)

اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ روایت ضعیف ہے، حافظ ابن حجر نے لسان المیزان (۴/۴۲) میں اس کے راوی ابوالدرداء الرباوی کی معرفت سے لاعلمی ظاہر کی ہے۔ اور علی سبیل التسلیم سحر سے تشبیہ مؤثر ہونے

= الأسانید، ويلزق المتن الواهية بالأسانيد الصحيحة، ثم دافع الحافظ - ولم يصنع شيئاً - عن رواية أحمد، فقال: وبين سياق معاوية بن صالح وسياق زهير تفاوت، وقد أخرجه من طريق زهير بن محمد أيضاً أبو حاتم بن حبان في ”صحيحه“، وله طرق كثيرة جمعها في جزء مفرد يكاد الواقف عليه أن يقطع بوقوع هذه القصة لكثرة الطرق الواردة فيها، وقوة مخارج أكثرها. والله أعلم.

قلنا: قد تقدم أن ابن كثير قد أشار إلى رواية معاوية بن صالح هذه، وأنه لا يُعَوَّل عليها، والفرج بن فضالة الراوي عن معاوية بن صالح: ضعيف.

ومهما كثرت الطرق الواردة في هذه الرواية، فإنها كلها ضعيفة، فلا تقوى بمجموعها في مثل هذا المطلب. قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في تعليقه على ”المسند“: أما هذا الذي جزم به الحافظ بصحة وقوع هذه القصة لكثرة طرقها وقوة مخارج أكثرها، فلا، فإنها كلها طرق معلولة أو واهية، إلى مخالفتها الواضحة للعقل، لا من جهة عصمة الملائكة القطعية فقط، بل من ناحية أن الكوكب الذي تراه صغيراً في عين الناظر قد يكون حجمه أضعاف حجم الكرة الأرضية بالآلاف المؤلف من الأضعاف، فأني يكون جسم المرأة الصغير إلى هذه الأجرام الفلكية الهائلة.

قلنا: لم يرد في هذا الخبر عند من خرج أنه المرأة التي تسمى الزهرة قد مسخت نجماً، قال ابن حبان بعد أن أورد الحديث: الزهرة هذه امرأة كانت في ذلك الزمان، لا أنها الزهرة التي هي في السماء التي هي من الخُسن. انتهى تعليقات الشيخ شعيب الأرنؤوط على مسند الإمام أحمد ۱۰/۳۱۸-۳۲۱.

قلت: وقد أنكر كثير من العلماء هذه القصة، منهم: القاضي عياض في الشفا (۲/۳۹۹)، وابن حزم في الفصل في الملل والأهواء والنحل (۴/۲۵-۲۷)، والبيضاوي في تفسيره (۱/۹۷)، وابن الجوزي في زاد المسير (۱/۲۴)، والرازي في مفاتيح الغيب (۳/۲۳۷)، والقرطبي في تفسيره (۲/۵۰)، والخازن في تفسيره (۱/۶۶)، وأبو حيان في البحر المحیط (۱/۴۹۸)، وابن كثير في تفسيره (۱/۵۲۸-۵۳۲)، والآلوسي في روح المعاني (۲/۳۵۰-۳۵۲).
 شیخ احمد شاكر نے مسند احمد کی تعلق میں مزید تفصیل سے اس موضوع پر بحث کی ہے۔ دیکھئے: (مسند احمد ۵/۳۱۳-۳۱۸)

(۱) أخرجه الحكيم الترمذي في نوادر الأصول، رقم: ۱۰۴، عن عبد الله بن بسر المازني مرفوعاً. وابن أبي الدنيا في ذم الدنيا، رقم: ۱۳۲، وفي الزهد، رقم: ۷۷. والبيهقي في شعب الإيمان، رقم: ۱۰۰۲۲ عن أبي الدرداء الرُّهاوي مرسلاً. علامہ ذہبی میزان الاعتدال (۴/۵۲۲) میں لکھتے ہیں: لا يدري من هو ذا؟ هذا منكر الحديث لا أصل له. وكذا في لسان الميزان (۷/۷۷).

میں ہے، جیسے آتا ہے: ”إِنْ مِنْ الْكَلَامِ لَسِحْرًا“ اس سے ساحر ہونا لازم نہیں آتا۔
ہاروت وماروت کے بارے میں اکثر روایات اسرائیلی ہیں اور ان کی اسانید کا سلسلہ کعب احبار تک پہنچتا ہے۔

علامہ آلوسی نے لکھا ہے: ”ونص الشهاب العراقي على أن من اعتقد في هاروت وماروت أنهما ملكان يعدّبان على خطيئتهما فهو كافر بالله تعالى العظيم“۔ (روح المعاني ۱/۳۴۰)
حافظ ابن حجرؒ نے اس قصہ کی تصحیح کی کوشش کی ہے، بعض اوقات زیادہ علم بھی باعث مصیبت بنتا ہے۔ اور ابن جوزی نے اسے موضوع کہا ہے۔ (دیکھئے: العجائب في بيان الأسباب، ص ۳۱۷-۳۴۲۔ وفتح الباري ۱۰/۲۲۵۔
والموضوعات لابن الجوزي ۱/۲۹۵-۲۹۷)

مسند احمد کی بعض روایات پر ابن جوزی کے موضوع ہونے کا حکم لگانے پر حافظ ابن حجرؒ نے ان کے خلاف ”القول المسدد في الذب عن مسند أحمد“ نامی ایک رسالہ لکھا۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس قصہ کی کثرتِ اسانید کو دیکھ کر اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے؛ لیکن یہ تمام سندیں کعب احبار تک پہنچتی ہیں۔ یہ واقعہ ابن عمرؓ سے مرفوعاً بھی مروی ہے؛ لیکن اس میں فرج بن فضالہ اور موسیٰ بن جبیر دونوں ضعیف راوی ہیں۔
چونکہ یہ بات نص قرآن سے ثابت ہے کہ فرشتے اللہ تعالیٰ کے حکم سے روگردانی نہیں کرتے ہیں، قال اللہ تعالیٰ: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾۔ (التحریم: ۶) اور اس قصے میں مذکور ہے کہ ہاروت وماروت بابل کے کنویں میں بند ہیں اور عذاب میں مبتلا ہیں؛ کیونکہ وہ لوگوں کو سحر سکھاتے تھے، اور زہرہ کوزہ ہرہ ستارہ سے ملادیا گیا۔ ویسے بھی تعلیم المبتلیٰ بالعذاب عقل سے بعید اور ناممکن سی بات ہے۔ امام رازئیؒ نے عقلاً بھی اس واقعے کو رد کیا ہے۔

یہ واقعہ مسند احمد (۵/۴۱۳-۴۱۸) میں مذکور ہے اور اس کی تعلیق میں شیخ احمد محمد شاہ نے اس موضوع پر نہایت عمدہ بحث کی ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ ہاروت وماروت فرشتے ضرور ہیں؛ لیکن گناہ کا صدور ان سے ہرگز نہیں ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو لوگوں کی آزمائش اور معجزہ و سحر میں فرق کے لیے بھیجا تھا، جیسا کہ قرآن میں صراحت سے مذکور ہے: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾۔ (البقرة: ۱۰۲)

محققین علما فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب کسی غلط کام کی تردید فرماتے ہیں تو اس کا نعم البدل بھی عطا فرماتے ہیں، جب لوگوں میں سحر کی اشاعت ہوئی، تو اللہ تعالیٰ نے نبی کے بجائے فرشتوں کو بھیجا؛ کیونکہ نبی خالص ذریعہ ہدایت ہے۔ فرشتے لوگوں کو بتاتے تھے کہ یہ سحر ہے اور اس سے منع کرتے تھے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ

نے سحر کی جگہ نعم البدل کے طور پر عملیات اور دم وغیرہ بتائے ہیں۔ (بیان القرآن، البقرة: ۱۰۲۔ ومعارف القرآن، البقرة: ۱۰۲) ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ میں اُنْزِلَ صیغہ مبنی للمفعول لائے اور انزال خیر میں استعمال ہوتا ہے۔ سحر معطوف علیہ ہے اور ما اُنْزِلَ معطوف، معطوف علیہ اور معطوف میں تغایر ہوتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ سحر اور ”ما اُنْزِلَ“ الگ الگ ہیں، اور جو اتارا گیا تھا وہ عملیات تھے؛ لیکن لوگ سحر کو اختیار کرتے تھے اور حلال عملیات کو چھوڑتے تھے۔

ہاں کبھی انزال عقوبت میں بھی استعمال ہوتا ہے، قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾. (الحديد: ۲۵)

انسانوں میں سحر سلیمان علیہ السلام کے زمانہ میں شیاطین اور انسانوں کے اختلاط سے وجود میں آیا؛ اس لیے بعض انسانوں نے جب سلیمان علیہ السلام کی طرف سحر کو منسوب کیا تو اللہ تعالیٰ نے تردید فرمائی: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ﴾.

ہاروت ماروت کے قصے سے متعلق آیات کی مختصر تفسیر و تشریح:

﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكٍ سُلَيْمَنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَنِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾. (البقرة: ۱۰۲)

ترجمہ: اور یہود نے تعلیمات نبوت کو چھوڑ کر عہد سلیمانی کے علم سحر کی پیروی کی، اور سلیمان علیہ السلام نے کفر نہیں کیا؛ لیکن شیاطین نے کفر کیا، اور شیاطین لوگوں کو سحر سکھاتے تھے اور وہ جو دو فرشتوں ہاروت ماروت پر بابل میں اتارا گیا، اور وہ دونوں کسی کو تعلیم اس وقت تک نہیں دیتے تھے جب تک یہ نہ کہہ دیتے کہ ہم آزمائش کے لیے ہیں؛ اس لیے تم کفر کا راستہ اختیار نہ کرو، یہ لوگ ان سے وہ تعلیم سیکھتے جس کے ذریعہ شوہر اور بیوی کے درمیان جدائی پیدا کریں۔

اس آیت کریمہ کی متعدد تفسیریں کی گئی ہیں:

(۱) وہ مشہور تفسیر جو متعدد تفاسیر میں مذکور ہے یہ ہے کہ قدیم زمانے میں جب لوگوں کے برائیوں پر مشتمل عملنامے آسمان پر جانے لگے تو فرشتے کہنے لگے کہ معزز مخلوق نافرمانی کرنے لگی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اگر تمہارے اندر بھی شہوت رکھی جائے تو یہی کرنے لگو گے، انھوں نے کہا: ہم بالکل ایسا نہیں کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: پھر دو فرشتے منتخب کر لو، انھوں نے ہاروت و ماروت کو منتخب کر لیا، وہ زمین پر قاضی یا حاکم بن کر آئے،

ان کے سامنے زہرہ نامی عورت جو انتہائی خوبصورت تھی آئی، انھوں نے اس سے زنا کا مطالبہ کیا، اس نے انکار کیا اور کہا: شرک کرو تو پھر میرے ساتھ جو کرنا ہو کر لو، انھوں نے شرک سے انکار کیا، وہ چلی گئی اور کچھ دنوں کے بعد ایک بچے کو لے کر آئی، پھر انھوں نے اس سے زنا کا مطالبہ کیا، اس نے کہا: اس بچے کو قتل کر دو، پھر میں زنا کے لیے تیار ہوں، انھوں نے کہا: یہ نہیں ہو سکتا، وہ چلی گئی اور پھر ہاتھ میں شراب کی بوتل لے کر آئی، پھر انھوں نے اس سے بد فعلی کا مطالبہ کیا، اس نے کہا: یہ شراب پیو اور پھر زنا کرو، انھوں نے شراب پی اور نشے میں اس کے ساتھ زنا کیا اور بچے کو بھی قتل کیا، جب ہوش میں آئے تو عورت نے کہا: تم نے نشے میں وہ تمام کام کئے جن سے پہلے انکار کیا تھا، اور بعض روایات میں ہے کہ انھوں نے بت کو سجدہ بھی کیا اور اس عورت کو اسم اعظم بھی سکھایا، جس سے وہ آسمان کی طرف چڑھ گئی اور زہرہ ستارے میں مسخ ہو کر مل گئی، اور یہ دونوں اپنے کرتوت کی وجہ سے اسم اعظم کو استعمال کر کے اوپر نہیں چڑھ سکے، ان کو دنیا و آخرت کے عذاب میں سے ایک کا اختیار دیا گیا، تو دنیا کے عذاب کو اختیار کیا اور بابل کے کنویں کے اندر عذاب میں مبتلا ہیں اور ساحرین ان کے پاس آ کر سحر سیکھتے ہیں۔

یہ لمبا قصہ ہے اور مختلف پیرایوں سے بیان کیا گیا ہے۔ محققین مفسرین نے اس قصے کو اسرائیلی قرار دیا ہے، حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں، امام رازی نے تفسیر کبیر میں، قرطبی نے اپنی تفسیر جامع احکام القرآن میں، شوکانی نے فتح القدر میں، علامہ آلوسی نے روح المعانی میں، اور ان کے علاوہ تفسیر خازن، البحر المحیط، جواہر القرآن سب نے اس قصے کی تردید فرمائی، اور اس پر درج ذیل اشکالات وارد کئے:

۱- عذاب میں مبتلا کی تعلیم بعید؛ بلکہ البعد ہے۔

۲- زہرہ ستارہ شروع سے ہے، عورت کے ملنے کے بعد زہرہ نہیں بنا۔

۳- فاحشہ عورت اسم اعظم کی برکت سے آسمان کی طرف چڑھی، یہ بعید ہے۔

۴- اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر تم میں شہوت آئی تو برائی کرو گے، اور انھوں نے کہا: بالکل نہیں کریں گے۔

اس میں اللہ تعالیٰ کی تکذیب ہے، جو فرشتوں سے متصور نہیں۔

۵- فرشتوں میں شہوت کی صلاحیت نہیں۔

۶- یہ قصہ حدیث مرفوع متصل صحیح سے ثابت نہیں۔

شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر عزیزی میں اور ان کی اتباع میں مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے معارف القرآن میں ان اشکالات کے جوابات کی کوشش فرمائی ہے، ان کی طرف مراجعت کی جائے۔

(۲) دوسری تفسیر یہ ہے کہ ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ سے مراد وہ خاص سحر ہے، جو ہاروت و ماروت کو سکھایا گیا؛ تاکہ لوگوں کو اس سے بچنے کی تلقین کریں؛ لیکن لوگوں نے بجائے بچنے کے اس پر عمل شروع کیا، اور

﴿مَا أَنْزَلَ﴾ یعنی خاص سحر عام پر عطف ہے، یا ﴿مَا تَتْلُو الشَّيْطَانُ﴾ پر، اور فرشتے انسانی شکلوں میں آئے تھے اور سحر بتلاتے تھے؛ لیکن لوگوں سے کہتے تھے: اس سے بچو۔ ان کا آنا آزمائش اور ابتلا تھی، تو ﴿مَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ﴾ بھی سحر کی ایک خاص قسم تھی، اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی استاذ اپنے شاگردوں کو سودا اور قمار کی مختلف شکلیں اور صورتیں بتلا دے؛ لیکن تلامیذ اپنی نادانی کی وجہ سے ان پر عمل شروع کر دیں۔

(۳) حضرت علامہ انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں: ﴿وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾ سے مراد عملیات اور دم کرنا ہے؛ اس لیے کہ معطوف معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے۔ دم اور جھاڑ کو اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو سحر سے چھڑانے کے لیے اتارا، اور اس کے لیے فرشتے مناسب تھے؛ کیونکہ انبیاء علیہم السلام تشریعیات کی نشر و اشاعت میں زیادہ مشغول رہتے ہیں؛ لیکن لوگ اس میں سے مضر کو سیکھ کر استعمال کرتے تھے اور نافع کی طرف زیادہ التفات نہیں کرتے، مثلاً جو جھاڑ پھونک ناجائز محبت کی تفریق کے لیے ہوتا تھا اس کو زوجین کی تفریق میں استعمال کرتے تھے۔ اور ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم آزمائش ہیں؛ اس لیے ان عملیات کو غلط جگہ استعمال کر کے کفر عملی یعنی اس کی ناشکری مت کرو، یا اس کا انکار مت کرو۔

یہ بنی اسرائیل کی غلامی کا زمانہ تھا اور ان کے آقا ان پر مظالم کرتے تھے، اور وہ ظلم سے بچنے کے لیے سحر اور عملیات کا سہارا لیتے تھے، تو ان کو بتلایا گیا کہ ہر قسم کے سحر اور ان عملیات سے بچنا چاہیے جو مضر ہوں، ہاں اپنی حفاظت اور آقا کی محبت پیدا کرنے کے لیے بقدر ضرورت عملیات استعمال کر سکتے ہیں؛ لیکن وہ بد بخت سحر استعمال کرتے تھے، یا پھر وہ عملیات استعمال کرتے تھے جن کا استعمال ناجائز تھا، مثلاً آقا اور اس کی بیوی دونوں مل کر ان پر ظلم کرتے تھے تو ان عملیات کی اجازت تھی جن سے دونوں کے دل غلاموں اور باندیوں پر مائل ہو جائیں؛ لیکن ان عملیات کی اجازت نہیں تھی جن سے شوہر بیوی میں تفریق ہو جائے، خواہ اس کے لیے سحر استعمال کریں، یا جائز اور ادا اور وظائف سے کام لیا جائے؛ لیکن یہود ایسا ہی کرتے تھے۔ (مستفاد از مشکلاۃ القرآن - علامہ محمد انور شاہ کشمیری، ص ۲۵)

حضرت مولانا حفظ الرحمن سیور ہاروی صاحب علامہ کشمیری رحمہ اللہ کی تحقیق سے اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ہاروت، ماروت دو فرشتے آسمان سے نازل کیے گئے اور انھوں نے بنی اسرائیل کو تورات سے ماخوذ اسماء و صفات الہی کے اسرار کا ایسا علم سکھایا جو ”سحر“ کے مقابلہ میں ممتاز، اور سحر کے ناپاک اثرات سے پاک تھا اور اس کی وجہ سے ایک اسرائیلی باسانی یہ سمجھ سکتا تھا کہ یہ ”سحر“ ہے اور یہ ”علوی علم الاسرار“ ہے، اور جب وہ فرشتے بنی اسرائیل کو یہ علم سکھاتے تو پھر ان کو نصیحت کرتے کہ اب جبکہ تم پر اصل حقیقت منکشف ہو گئی اور تم نے حق و باطل کے درمیان چشم دید مشاہدہ کر لیا تو اب کتاب اللہ کے علم کو پس پشت ڈال کر پھر بھی سحر کی طرف رجوع کرو گے تو تم بے شبہ کافر ہو جاؤ گے؛ کیونکہ خدا کی حجت تم پر تمام ہو گئی اور اب تمہارے لیے کوئی عذر باقی نہیں رہا، گویا ہمارا

وجود تمہارے لیے ایک آزمائش ہے کہ تم ہماری تعلیم کے بعد شیاطین کے تابع ہو کر ”سحر“ ہی کے شیدائی رہتے ہو، یا اس سے زیادہ زبردست اور امر حق ”کتاب اللہ“ کے علم کی پیروی کرتے ہو؟ لیکن بنی اسرائیل کی کج فطرت نے اس موقع پر بھی اُن کا ساتھ نہ چھوڑا اور انھوں نے اس پاک علوی علم کو بھی ناجائز اور حرام خواہشات کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا، مثلاً زن و شوہر کے درمیان ناحق تفریق وغیرہ۔ (نقص القرآن - مولانا محمد حفظ الرحمن سیوہاروی ۱۶۲/۲ - ۱۶۳)

(۴) بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ میں سحریات اور عملیات یاد مکرنا مناسب شامل ہے اور عام کا عطف خاص پر ہے، اور ان فرشتوں پر سحر اور اس کا جائز بدل دونوں نازل ہوئے، سحر کو بیان کر کے اس سے منع کرتے تھے اور اس کے بدل کے استعمال کا حکم فرماتے تھے؛ لیکن ان لوگوں نے سحریات کا سیکھنا اور ان کو استعمال کرنا شروع کیا اور جائز مفید دم کو یا سیکھا نہیں، یا نظر انداز کر دیا، یا غلط استعمال کیا۔

اور اگر ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾ میں ما کو نافیہ قرار دیا جائے تو عبارت یوں ہوگی: وما کفر سلیمان، ولكن الشياطين أي: هاروت وماروت كفروا، ولم ينزل السحر على الملكين. ظاہر ہے کہ یہ تقدیم تاخیر اور ہاروت وماروت کو شیاطین کا بدل قرار دینا خلاف ظاہر ہے۔ تفسیر طبری، تفسیر ابن کثیر اور جواہر القرآن میں مانافیہ کے قول کو مرجوح قرار دیا گیا ہے۔

بحث افضلیت ملائکہ و انبیاء

اہل السنۃ والجماعۃ کا موقف:

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک: خواص البشر أفضل من خواص الملائكة، وعامة البشر (الصالحين) أفضل من عامة الملائكة. (راجع للمزيد: رد المحتار: ۵۲۷/۱، مطلب في تفضيل البشر على الملائكة).

معتزلہ، ابن حزم، امام رازی (ایک قول کے مطابق) اور بعض سلفی حضرات کا موقف:

معتزلہ، ابن حزم، امام رازی (ایک قول کے مطابق) اور بعض سلفی حضرات کی رائے اس کے خلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ: ملائکہ انبیاء سے افضل ہیں۔^(۱)

(۱) قال السيوطي في ”الحبانك في أخبار الملائك“: اعلم أن ههنا ثلاث صور: الأولى: التفضيل بين الأنبياء والملائكة، وفي هذه ثلاثة أقوال:

أحدها: أن الأنبياء أفضل. وعليه جمهور أهل السنة، واختاره الإمام فخر الدين في الأربعين وفي المحصل.

والثاني: أن الملائكة أفضل. وعليه المعتزلة، واختاره من أئمة السنة الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائني، والقاضي أبو بكر الباقلاني، والحاكم، والحيلمي، والإمام فخر الدين في المعالم، وأبو شامة.

والثالث: الوقف. واختاره إلكيا الهراسي. ومحل الخلاف في غير نبينا صلى الله عليه وسلم، أما هو فأفضل الخلق =

جمہور کے دلائل:

- (۱) بشر مسجود ملائکہ ہے، ملائکہ نے آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا۔ اور مسجود ساجد سے افضل ہوتا ہے۔
- (۲) انسان مخدوم اور فرشتے اس کے خدام ہیں، اور مخدوم خادم سے افضل ہوتا ہے۔
- (۳) انسان کو خلیفہ قرار دیا گیا، اور فرشتوں کو یہ منصب عطا نہیں ہوا؛ اور خلیفہ غیر خلیفہ سے افضل ہوتا ہے۔
- اس میں بھی اختلاف ہے کہ انسان کو اللہ تعالیٰ کا خلیفہ کہنا چاہئے یا نہیں؟ اصح قول کے مطابق انسان تکوینیات میں خلیفہ نہیں؛ البتہ تشریعات میں خلیفہ ہے۔ یعنی روئے زمین پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے احکام الہی نافذ کرنے کا مکلف ہے۔
- حافظ ابن قیم نے ”مفتاح دار السعادة“ میں اعرابی کا قول نقل کیا ہے جس نے ابو بکر صدیق کو خطاب کرتے ہوئے خلیفۃ الرحمن کہا:

أخليفة الرحمن إنا معشر ❁ حنفاء نسجد بكرة وأصيلا

عرب نرى لله في أموالنا ❁ حق الزكاة منزلا تنزيلا

(مفتاح دار السعادة ۱/۱۵۱)

= بلا خلاف، ولا يفضل عليه ملك مقرب ولا غيره. كذا ذكره الشيخ تاج الدين بن السبكي في منع الموانع، والشيخ سراج الدين البلقيني في منهج المسلمين، والشيخ بد الدين الزركشي في شرح جمع الجوامع، وقال: إنهم استثنوه، وإن الإمام فخر الدين نقل في تفسيره الإجماع على ذلك. (الجبائك في أخبار الملائك، ص ۲۰۳. وانظر: الفصل في الملل ۱۵/۵)

وقال في نظم الفرائد: ذهب مشايخ الحنفية إلى أن رسل البشر كموسى عليه السلام أفضل من رسل الملائكة كجبرائيل عليه السلام، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر من الأنبياء أفضل من عامة الملائكة غير خواصها، كما هو المصرح به في العمدة للإمام النسفي وشرحه القديم وشرح الجوهره للإمام اللقاني وجامع البحار شرح تنوير الأبصار، وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أن رسل البشر أفضل من الملائكة، والملائكة أفضل من غير الأنبياء من البشر، فعوام الملائكة أفضل من عوام البشر، كما في شرح جوهره التوحيد للإمام اللقاني، وذهب بعض مشايخ الأشاعرة كالحليمي والقاضي أبي بكر الباقلاني إلى تفضيل الملائكة مطلقاً، وإلى هذا ذهب أهل الاعتزال كما في المواقف وشرحه الشريفي...

وفي المحيط: المختار عندنا أن خواص بني آدم وهم الأنبياء والمرسلون أفضل من جملة الملائكة، وعوام بني آدم من الأنبياء أفضل من عوام الملائكة، وخواص الملائكة أفضل من عوام بني آدم، ونص قاضيخان على أن هذا هو المذهب المرضي. وفي روضة العلماء لأبي الحسن البخاري أن الأمة اجتمعت على أن أفضل الخلائق بعد الأنبياء جبرائيل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وحملة العرش والروحانيون ورضوان ومالك. وأجمعوا على أن الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين أفضل من سائر الملائكة، واختلفوا في أن سائر الناس بعد هؤلاء أفضل أم سائر الملائكة؟ قال أبو حنيفة رحمه الله: سائر الناس من المسلمين أفضل، وقال: سائر الملائكة أفضل. صرح بذلك في جامع البحار. (نظم الفرائد، ص ۵۰. وانظر أيضاً: العقود الدرية ۱/۱۳)

اور حضرت علی نے فرمایا: ”أولئك خلفاء الله في أرضه“۔ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۲۵۵/۵)

اور ابوبکر صدیق نے فرمایا: ”لست بخليفة الله، ولكني خليفة رسول الله“۔ (تفسیر القرطبي، فاطر: ۳۵)۔ تطبیق ہم نے لکھ دی۔

(۴) انسان کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾۔ (البقرة: ۳۱) اور فرشتوں کو ایسا علم نہیں دیا گیا۔ اور اہل علم افضل ہیں، قال الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾۔ (الزمر: ۹)

(۵) قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾۔ (الانباء: ۱۰۷) اور عالمین میں فرشتے بھی داخل ہیں۔

(۶) ملائکہ حفظہ ہیں، اور انسان محفوظ۔ فرشتوں کی ایک جماعت انسان کی حفاظت پر مامور ہے۔ والمحفوظ أفضل من الحفظة۔

(۷) ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾۔ (آل عمران: ۳۳) آیت کریمہ کی روشنی میں ان سب کو عالمین پر فضیلت ثابت ہوئی اور عالمین ماسوی اللہ کو کہتے ہیں، جس میں فرشتے بھی داخل ہیں۔ یعنی یہ حضرات اپنے زمانے کے افضل لوگ تھے۔ ہاں زمانہ خاتم الانبیاء، اس میں داخل نہیں؛ اس لیے یہ حضرات حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے افضل نہیں۔

(۸) ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾۔ (البينة: ۷) آیت کریمہ کی روشنی میں مؤمنین صالحین کا مخلوق میں سب سے بہتر ہونا ثابت ہوا۔

(۹) حضرت ابو ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ: ”المؤمن أكرم على الله من الملائكة“۔ وإسناده ضعيف۔ (۱)

(۱۰) ابوسعید خدری ؓ سے مروی ہے: ”ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء، ووزيران

(۱) شعب الإيمان للبيهقي، رقم: ۱۵۰۔ وفوائد تمام، رقم: ۱۰۵۶۔ وأخرجه ابن ماجه رقم: ۳۹۴۷، بلفظ: بعض الملائكة. وإسناده ضعيف جدًا، ورواه عن أبي هريرة: أبو المہزم متروك.

وأخرج البيهقي من طريق عبيد الله بن تمام السلمي، عن خالد الحذاء، عن بشر بن شغاف، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما مرفوعاً: ”ما من شيء أكرم على الله من بني آدم“۔ قال: قيل: يا رسول الله! ولا الملائكة؟ قال: ”الملائكة مجبورون بمنزلة الشمس والقمر“۔ قال البيهقي: تفرد به عبيد الله بن تمام. قال البخاري: عنده عجائب.

ورواه غيره عن خالد الحذاء موقوفاً على عبد الله بن عمرو، وهو الصحيح. ثم ساقه من طريق وهب بن بقية، عن خالد الحذاء، عن بشر بن شغاف، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما موقوفاً. (شعب الإيمان، رقم: ۱۵۱-۱۵۲).

من أهل الأرض، فأما وزيراي من أهل السماء فجبريل وميكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر ؓ۔ (سنن الترمذي، باب مناقب أبي بكر الصديق، رقم: ۳۶۸۰۔ وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب۔ وأخرجه الحاكم في المستدرک، رقم: ۳۰۴۶۔ وصححه. ووافقه الذهبي) وزیر بادشاہ کے لیے ہوتا ہے، اور بادشاہ وزیر سے افضل ہوتا ہے۔

ابن حزم، امام رازی، اور معتزلہ و شیعہ کے دلائل کہ ملائکہ انبیاء سے افضل ہیں:

(۱) ملائکہ بشر سے افضل ہیں؛ اس لیے کہ ملائکہ ہمیشہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے ہیں بخلاف انسان کے، اور دائمی عبادت و قی عبادت سے افضل ہے۔ أفضل العبادات أدومها۔ وقال الله تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ﴾ (الأنبياء: ۲۰)

جواب: أفضل العبادات أدومها نہیں؛ بلکہ جس میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑے وہ افضل ہے۔ انسان جس کو عبادت کے لیے شیطان اور نفس امارہ کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے، اپنے ماحول کا مقابلہ کرتا ہے۔ نیز عبادت صوم و صلاۃ میں منحصر نہیں؛ بلکہ تعلیم، جہاد، خدمت خلق اور کسب حلال سب عبادت میں داخل ہیں۔ انبیاء علیہم السلام کی نیند بھی عبادت ہے۔ انبیاء علیہم السلام دین کی خاطر متعدد شادیاں بھی کرتے تھے؛ اس لیے کہ دین عبادات، معاملات، اخلاقیات، عقوبات سب پر مشتمل ہے؛ اس لیے وہی افضل ہوئے نہ کہ ملائکہ۔

(۲) فرشتے وجود میں سابق ہیں، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّبِقُونَ السَّبِقُونَ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾۔

(الواقعة: ۱۰-۱۱)

جواب: یہ کوئی دلیل نہیں کہ جو سابق ہو وہ افضل بھی ہو، اس طرح تو آدم ؑ کو تمام انبیاء علیہم السلام سے افضل ہونا چاہئے؛ جبکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ سبقت فی الوجود معیار افضلیت نہیں، ورنہ تو جنات انسان سے افضل ہو جائیں گے؛ بلکہ تقویٰ معیار افضلیت ہے، ورنہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا افضل الخلاق ہونا کیسے ثابت ہوگا؛ جبکہ آپ تمام انبیاء علیہم السلام کے بعد مبعوث ہوئے، اگرچہ روح کے اعتبار سے مقدم ہیں۔

(۳) فرشتوں میں خوف و خشیت ہے: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ (النحل: ۵۰)، ﴿وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ (الأنبياء: ۲۸) اور یہ ثابت ہے کہ ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمُ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَكُمُ﴾ (الحجرات: ۱۳) جواب: مذکورہ آیات کریمہ میں خوف و خشیت کا ذکر ہے، اخوف اور اشفق ہونے کا ذکر نہیں؛ جبکہ افضلیت اخوف اور اشفق کو ہوگی۔

(۴) ملائکہ اعلم ہیں اور اعلم افضل ہوتا ہے۔

ملائکہ کے اعلم ہونے کے دلائل:

- (الف) جبریل علیہ السلام معلم رسول ہیں، قال اللہ تعالیٰ: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾. (النجم: ۵)
 (ب) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اقتدا میں نماز پڑھی، اور امام مقتدی سے افضل ہوتا ہے۔
 (ج) جبریل علیہ السلام کے پاس تمام انبیاء علیہم السلام کا علم تھا؛ کیونکہ تمام انبیاء علیہم السلام کے پاس وحی لائے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فقط اپنی وحی کا علم تھا۔

جوابات:

- (۱) دراصل جبریل علیہ السلام تعلیم کے لیے واسطہ تھے، اور واسطہ تعلیم ہونے کی بنا پر معلم کہا گیا، حقیقی معلم نہیں تھے۔ جیسے ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ میں قلم واسطہ ہے، اسی طرح جبریل علیہ السلام بھی واسطہ تھے۔
 معلم حقیقی اسے کہتے ہیں جو مضمون میں اپنے استنباطات اور تحقیقات کو داخل کرے۔ جبریل علیہ السلام ظاہری طور پر معلم تھے، جیسے ٹیپ ریکارڈ میں تقریر محفوظ ہو جاتی ہے، اسی طرح جبریل علیہ السلام کو جو بتایا گیا وہی سکھا گئے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس وہ علم بھی ہے جو جبریل علیہ السلام لائے اور وہ بھی جو جبریل علیہ السلام نہیں لائے۔
 قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾. (النجم: ۳-۴) آپ کی ہر بات کی اساس وحی تھی، حدیث کے الفاظ اور تعبیرات اگرچہ آپ کی تھیں؛ لیکن معنی ملہم من اللہ تعالیٰ تھا، اور اجتہادات و استنباطات کا علم بھی اللہ تعالیٰ نے عطا فرمایا تھا۔
 (۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک علم کے پہنچنے کے ذرائع حضرت جبریل علیہ السلام کی وساطت کے علاوہ اور بھی ہیں، بخاری شریف کی شروحات میں سات یا اس سے زائد وحی کی اقسام مذکور ہیں۔

وحی کی اقسام:

- (۱) الکلام من وراء الحجاب.
 (۲) نفرة۔ یعنی انقطاع وحی کے زمانے میں حضرت اسرافیل علیہ السلام آتے تھے۔
 (۳) حالت نوم میں۔
 (۴) النفث في الروع، یعنی دل میں القاء۔
 (۵) جبریل علیہ السلام وحیہ کلبی ﷺ کی صورت میں آتے تھے۔
 (۶) صلصلة الجرس، جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”وَأحيانًا يأتيني مثل صلصلة

الجرس“.

(۷) اصلی شکل میں فرشتہ کا متشکل ہونا۔

ان سب اقسام کو اس جملہ میں جمع کر دیا گیا ہے: کان صوتاً۔

کاف: کلام من وراء الحجاب۔

الف: إسرائیل علیہ السلام۔

نون: (۱) نفث في الروح. (۲) نوم۔

صاد: (۱) صلصلة الجرس. (۲) صورت اصلی (جبرئیل علیہ السلام)۔

تا: تمثّل ملك بصورة رجل۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء علیہم السلام کی طرف کی گئی وحی کے جامع تھے۔

(۵) تفضیل ملائکہ کی ایک یہ دلیل دی گئی کہ انسان کو کثیر مخلوق پر فضیلت دی نہ کہ جمع پر، قال اللہ

تعالیٰ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ

كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ۷۰)

مخلوقات کی اقسام: انسان، جن، شیاطین، حیوانات و طیور وغیرہ مراد ہیں، جن پر انسان کی فضیلت ظاہر ہے؛ اگر ملائکہ بھی اس میں شامل ہوتے، تو فضلناہم علی جمیع ممن خلقنا تفضیلاً آتا؛ جبکہ ”جمیع“ کا لفظ نہیں آیا تو ایک مخلوق مستثنیٰ ہوگئی، ظاہر ہے کہ ملائکہ کے علاوہ جن مخلوقات کا اوپر ذکر ہوا ان پر فضیلت مسلم ہے اور ملائکہ مستثنیٰ ہیں۔

جواب: (۱): ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ میں بنی آدم سے مراد اکثر افراد مسلمین ہیں؛ کیونکہ للأکثر حکم الکمل، اور جب تکریم سے مراد تکریم فی الآخرة ہو تو عام مؤمنین مراد ہوں گے، اور ظاہر بات ہے کہ بنی آدم میں سے جو عام مؤمنین ہیں وہ کثیرین پر فضیلت رکھتے ہیں نہ کہ جمع پر؛ کیونکہ عامۃ المؤمنین خاص فرشتوں پر فضیلت نہیں رکھتے؛ اس لیے کہ ملائکہ مقربین جیسے: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و عزرائیل علیہم السلام پر عام مؤمنین فضیلت نہیں رکھتے؛ بلکہ عام مؤمنین کو عام ملائکہ پر فضیلت حاصل ہے۔ اس لیے ”علی کثیر“ کا لفظ آیا ”جمیع“ کا لفظ استعمال نہیں ہوا۔

جواب: (۲) آیت کریمہ کے سیاق و سباق کو دیکھا جائے تو انسان کو جو نعمتیں عطا ہوئیں ان کا بیان ہے۔ عام انسانوں کو بہت سی مخلوقات پر فضیلت دی گئی، مثلاً علم و عقل کے اعتبار سے حیوانات اور وحوش و طیور پر نہ کہ جن اور ملائکہ پر کہ جن میں عقل ہے اور ملائکہ میں علم ہے اور انسان علم و عقل دونوں کا حامل ہے۔

(۶) ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾۔

(النساء: ۱۷۲) مَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ کبھی اس بات کو عار نہیں سمجھ سکتے کہ وہ اللہ کے بندے ہوں، اور نہ مقرب فرشتے اس میں کوئی عار سمجھتے ہیں۔ اس آیت میں ملائکہ کا ذکر علی سبیل الترقی ہے کہ دیکھو ملائکہ بھی اللہ کی عبدیت سے عار نہیں محسوس کرتے جو مَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ سے افضل ہیں۔

جواب: (۱) یہ آیت مسیحیوں کی تردید میں نازل ہوئی جو ملائکہ مقررین کو معبود کا درجہ دیتے تھے، جب عبدیت سے ان کو عار نہیں، تو معبود کیسے بن سکتے ہیں۔ یہ نصاریٰ کے عقیدہ پر رد ہے۔

جواب: (۲) اگر ترقی کا قول اختیار کیا جائے تو یہ ترقی ایک خاص صفت میں مراد ہوگی اور وہ ان کا دائمی طور پر آسمانوں میں رہنا ہے کہ وہ دائمی آسمانوں کے مکین ہیں جب ان کو عبادتِ الہی میں کوئی عار نہیں ہوتا، تو مَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تو عارضی طور پر مکین ہیں ان کو کیسے عار ہوگا؟! یہ ترقی صفت خاص میں ہے اس سے فضیلت کلی ثابت نہیں ہوتی۔

(۷) ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ (الأنعام: ۵۰) آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتے کا درجہ اونچا ہے؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا کہ آپ ان سے کہہ دیں کہ میں فرشتہ نہیں ہوں۔

جواب: یہ بھی ایک صفتِ مخصوصہ میں ترقی ہے کہ میں کھانے پینے کا محتاج ہوں۔ یہ آیت کریمہ کفار کی تردید میں نازل ہوئی جو یہ کہتے تھے کہ بشر رسول نہیں ہو سکتا، تو ان کی تردید میں کہا گیا: ﴿هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ یعنی میں فرشتہ رسول نہیں؛ بلکہ بشر رسول ہوں۔ فرشتوں کی فضیلت یا عدم فضیلت سے اس آیت کریمہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۸) سورۃ یوسف میں عورتوں کا قول ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ (یوسف: ۳۱) یہ شخص تو انسان نہیں؛ بلکہ ایک قابلِ تکریم فرشتہ ہے۔ اس آیت کریمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتوں کا درجہ انسانوں سے اونچا ہے۔

جواب: فرشتے سے تشبیہ باعتبار حسن اور معصومیت کے ہے۔

(۹) ”فَإِنْ ذَكَرْنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتَهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرْنِي فِي مَلَأٍ ذَكَرْتَهُ فِي مَلَأٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ“ (صحیح البخاری، رقم: ۷۴۰۵) معلوم ہوا کہ فرشتوں کی مجلس انسانوں کی مجلس سے بہتر ہے۔

جواب: فرشتوں کی مجلس عام انسانوں کی مجلس سے بہتر ہے۔ (راجع: مفاتیح الغیب، البقرة: ۳۴. وشرح العقائد، ص ۲۸۰. والنبراس، ص ۳۵۶-۳۵۸. والحيات في أخبار الملائكة، ص ۲۰۳-۲۰۴. ورسالة لابن کمال باشا ضمن رسائله المسماة بـ ”الرسائل العقديّة“)

ملائکہ کی کنہ و حقیقت:

الملائكة: أجسام لطيفة نورانية تتشكّل بأشكال مختلفة غير الكلب والخنزير، لا

یأكلون ولا يشربون ولا ينكحون ولا يوصفون بالذكورة والأنوثة. فرشتے روشنی کی طرح لطیف ہیں، روشنی کو جس طرح کے قالب میں ڈالا جائے ویسی ہی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ فرشتے کتے اور خنزیر کی شکل میں نہیں آتے؛ اس لیے کہ یہ قبیح ہیں، اور مذکر و مؤنث ان میں نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ تذکیر و تانیث حیوانات کی صفات ہیں۔ (راجع: النبراس، ص ۲۸۷. وکشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱۶۴۰/۲. وروح المعانی ۸۶/۲، البقرة: ۳۰) فلاسفہ کہتے ہیں کہ ملائکہ عقول عشرہ ہیں۔

اور نصاریٰ کہتے ہیں: الروح المفارق للبدن إذا كان خيراً فهو ملك، وإذا كان شراً فهو شیطان. والکواکب السعيدة ملائكة، والکواکب المنحوسة شياطين. بعض فلاسفہ ملائکہ کے وجود کو خارجی نہیں؛ بلکہ ذہنی مانتے ہیں، خیر کی قوت کو ملکی قوت اور شر کی قوت کو شیطانی قوت قرار دیتے ہیں۔ منکر حدیث پرویز کا بھی یہی خیال تھا۔

ملائکہ کی اقسام:

ملائکہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم مقربین کی ہے جو ہر وقت عبادت میں مشغول رہتے ہیں۔ اور دوسری قسم مدبرین کی ہے جن کو تکوینی امور سپرد کئے جاتے ہیں، جیسے بارش اور ہوا وغیرہ کا انتظام۔ اور جو کہتے ہیں کہ مدبرین سے مراد اولیاء ارواح اولیا ہیں، اس کی اصل شریعت میں نہیں ہے۔

مدبرات کی اقسام:

(۱) سماویہ: آسمان کا نظام۔

(۲) ارضیہ: زمین کا نظام۔ (روح المعانی ۸۷/۲، البقرة: ۳۰)

بشر و ملک میں فضیلت کا دوسرا معیار:

بعض نے فضیلت کے مصداق کے لحاظ سے محاکمہ کیا ہے۔ اگر فضیلت سے مراد کثرتِ ثواب ہے تو انسان افضل ہے، اور اگر قربِ بلا واسطہ مراد ہو تو فرشتے افضل ہیں۔ اور بلا واسطہ قرب سے مراد یہ کہ اللہ اور انسانوں کے درمیان فرشتے واسطہ ہیں، اور فرشتوں اور اللہ تعالیٰ کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ متکلمین کے اکثر مسائل اس قسم کے ہیں کہ اگر محاکمہ کیا جائے تو یہ اختلاف حقیقی نہیں رہتا؛ بلکہ نزاع لفظی ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے اکثر مسائل میں ہوتا ہے، مثلاً بادشاہ کے لیے وزیر اور خدام۔ وزیر مرتبہ کے اعتبار سے دوسروں کی بنسبت بادشاہ سے زیادہ قریب ہوتا ہے، تو عامۃ المسلمین اس طرح ہیں جیسے وزیر بادشاہ کے لیے اور فرشتے کی مثال جیسے بادشاہ کے خدام۔

أَمْلَاك: مَلَكٌ كى جمع ہے، جیسا کہ أجمال جمل کی جمع ہے۔
مصنّف نے وزن شعرى کی رعایت کرتے ہوئے ملائكة نہیں کہا۔

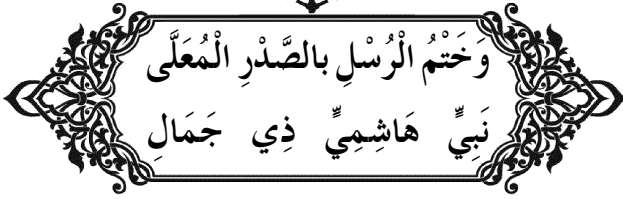
ملائکہ کی لفظی تحقیق:

ملائكة: مَلَكٌ كى جمع: مَلَائِكُ ہے، تا مبالغہ اور کثرت کے لیے ہے۔ ملائكة کی اصل لَأَكُ ہے، لَأَكُ اور الْأَكُ کا معنی پیغام پہنچانا ہے۔ اور بعض ملائكة کو مَلَأَكُ كى جمع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: مَلَأَكُ اصل میں مَأْلَكُ تھا، اور مَأْلَكُ أَلْوَكَةُ سے ہے، اور أَلْوَكَةُ کا معنی رسالت ہے، تو قلب مکانی ہوگا۔
مَأْلَكُ کو مَلَأَكُ بنانے میں کچھ تکلف پایا جاتا ہے، اس لیے کہ جیسے أَلْوَكَةُ کے معنی رسالت کے ہیں، اسی طرح أَلْنَكُ کے معنی بھی رسالت کے آتے ہیں، تو قلب مکانی میں تکلف ہے۔

مَلَكُ اصل میں مَأْلَكُ ہے، ہمزہ کثرت استعمال سے حذف ہو گیا، تو مَلَكُ بن گیا؛ اس لیے کہ ہمزہ ثقیل

ہے۔ (الدر المصون ۱/۲۴۹-۲۵۱، البقرة: ۳۰. روح المعاني ۲/۸۶، البقرة: ۳۰)





ترجمہ: اور نبوت و رسالت ختم ہوگئی نبیوں اور رسولوں میں سب سے مقدم اور عالی مقام نبی ہاشمی پر، جو کہ حسن و جمال کے اعلیٰ پیکر ہیں۔

اس شعر میں مصنفؒ نے ختم نبوت کے عقیدہ کو بیان فرمایا ہے۔

ختم الرسل: ختم ختم کرنے کو بھی کہتے ہیں، اور مہر کو بھی ختم کہتے ہیں؛ اس لیے کہ مہر آخر میں لگائی جاتی ہے۔^(۱)

قال المتنبی:

أَرْوُحُ وَقَدْ خَتَمَتْ عَلَى فُؤَادِي ❁ بِحُبِّكَ أَنْ يَحُلَّ بِهِ سِوَاكَ

(دیوان المتنبی، ص ۱۱۲)۔

ترجمہ: میں شام کو ایسے حال میں واپس ہوتا ہوں کہ آپ نے میرے دل پر محبت کی مہر لگا دی ہے، مبادا اس میں کوئی اور داخل ہو جائے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الرسل بھی ہیں، اول الانبیاء بھی، اور رئیس الانبیاء بھی ہیں۔

حدیث شریف میں آتا ہے: ”كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ“۔^(۲)

لیکن پیدائش کے اعتبار سے سب سے اول حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔ حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

قلت: يا نبي الله! فأَيُّ الأنبياء كان أوَّل؟ قال: ”آدم“۔ (مسند أحمد، رقم: ۲۲۲۸۸)

(۱) قال في نخبة اللآلي: وختم يصح أن يكون بالجرح عطفًا على رسل. أي: تصديق بكون ختم الرسل بمحمد صلى الله عليه وسلم، وبالصدر متعلق بختم، ويصح أن يكون بالرفع مبتدأ مضافًا إلى الرسل وبالصدر خبره، والمعلی نعت للصدر، ونبي بالجرح بدل من الصدر، أو بالرفع خبر مبتدأ محذوف. (وانظر: ضوء المعالي، ص ۱۰۶-۱۰۷)

(۲) یہ حدیث مختلف الفاظ کے ساتھ متعدد طرق سے مروی ہے؛ البتہ ”كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ“ یا ”وَلَا مَاءَ وَلَا طِينَ“ کے الفاظ وارد نہیں۔ حدیث مذکور کے متعدد طرق ملاحظہ فرمائیں:

۱- منی جعلت نبیا؟ قال: ”وآدم بين الروح والجسد“۔ (مسند أحمد، رقم: ۲۳۲۱۲) قال الشيخ شعيب الأرنؤوط:

= ۲- عن ميسرة الفجر قال: قلت: يا رسول الله! متى كُتِبَ نبيا؟ قال: "وآدم عليه السلام بين الروح والجسد". (مسند أحمد، رقم: ۲۰۵۹۶. المستدرك للحاكم، رقم: ۴۲۰۹. صححه الحاكم ووافقه الذهبي. وقال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.)

۳- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قالوا: يا رسول الله! متى وجبت لك النبوة؟ قال: "وآدم بين الروح والجسد". (سنن الترمذي، ۳۶۰۹، باب في فضل النبي ﷺ. وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.)

۴- عن العرياض بن سارية قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إني عند الله في أول الكتاب لخاتم النبيين، وأن آدم لمنجدل في طينته". (المستدرك للحاكم، رقم: ۴۱۷۵، و صححه الحاكم ووافقه الذهبي. ومسند أحمد، رقم: ۱۷۱۶۳.)

۵- عن ابن عباس قال: قيل: يا رسول الله! متى كُتِبَ نبيا؟ قال: "وآدم بين الروح والجسد". (المعجم الكبير للطبراني ۹۶/۱۲، والمعجم الأوسط ۲۷۲/۴. ومسند الزوار ۸۳۵۸). وينظر: المقاصد الحسنة ۵۲۱/۱. والمصنوع في معرفة الحديث الموضوع بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص ۱۴۲-۱۴۳.)

ان روایات کو ذکر فرما کر علامہ قسطلانی نے اور علامہ زرقانی رحمہما اللہ نے مفصل بحث فرمائی ہے۔ قسطلانی فرماتے ہیں: نبوت پہلے سے کہاں ثابت ہے؟ نبی ﷺ کو نبوت چالیس سال کی عمر میں ملی، تو پہلے سے کیسے موجود ہوئی؟ پھر پہلے امام غزالی کا جواب نقل فرمایا ہے کہ خلق سے مراد تقدیر ہے کہ آپ ﷺ کی نبوت اسی وقت مقدر تھی، نہ یہ کہ آپ موجود تھے۔ پھر علامہ سبکی کی تحقیق ذکر فرما کر بظاہر امام غزالی کی بات کو رد کیا ہے کہ اگر نبوت مقدر ہونا مراد ہے، تو یہ آپ ﷺ کی خصوصیت نہیں، بلکہ تمام انبیائے کرام کی نبوت مقدر تھی۔ اس لئے مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد مبارک بعد میں پیدا کیا گیا، مگر آپ ﷺ کی حقیقت اس وقت سے موجود تھی۔

اس موضوع سے متعلق مفصل بحث و مناقشہ المواہب اللدنیۃ ۶۱/۱-۶۵، اور شرح الزرقانی علی المواہب ۳۹-۳۴/۱ میں موجود ہے، یہاں صرف چند جملے نقل کئے جاتے ہیں: "فحقیقة النبى صلى الله عليه وسلم قد تكون من حين خلق آدم آتاه الله ذلك الوصف، بأن يكون خلقها منهية لذلك، وأفاضه عليها من ذلك الوقت فصار نبيا... فحقيقته موجودة من ذلك الوقت وإن تأخر جسده الشريف المتصف بها... ولو كان المراد بذلك مجرد العلم بما سيصير في المستقبل لم يكن له خصوصية بأنه نبي وآدم بين الروح والجسد، لأن جميع الأنبياء يعلم الله نبوتهم في ذلك الوقت وقبله". (المواہب ۶۳/۱، ۶۴)

وقال الشيخ تقي الدين السبكي في كتابه "التعظيم والمنة في ﴿لَتُؤْمِنَنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾": في هذه الآية من التنوية بالنبي صلى الله عليه وسلم وتعظيم قدره العلي ما لا يخفى. وفيه مع ذلك أنه على تقدير مجيئه في زمانهم يكون مرسلًا إليهم، فتكون نبوته ورسالته عامة لجميع الخلق من زمن آدم إلى يوم القيامة، وتكون الأنبياء وأمهم كلهم من أمته، ويكون قوله "بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ" لا يختص به الناس في زمانه إلى يوم القيامة، بل يتناول مَنْ قَبْلَهُمْ أَيْضًا، ويتبين بذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم "كنت نبيا وآدم بين الروح والجسد" وإن من فسر به بعلم الله بأنه سيصير نبيا لم يصل إلى هذا المعنى. (الدر الثمين في مبشرات النبي الأمين. وهي ضمن "الرسائل الثلاث" للشاه ولي الله. مع تعليقات الشيخ محمد عاشق إلهي. ص ۱۵۴ تعليقات.)

قلت: وقد نقل هذه العبارة بتمامها السيوطي في "الخصائص" ۶/۱ والشامي أكثرها في "سبل الهدى" ۹۱/۱. والقسطلاني جزءًا منها بتقديم وتأخير في "المواہب اللدنیۃ" ۶۴/۱، كلهم من كتاب "التعظيم والمنة" اهـ
بہتر یہ ہے کہ اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ آپ ﷺ کی نبوت کا اعلان اس وقت ہوا جب کہ آدم ﷺ روح اور جسد کے درمیان تھے۔

بعض روایات میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُوْرَ نَبِيْكَ يَا جَابِرُ“۔ اُی: رُوْحِ نَبِيْكَ (۱)۔ بعض سیرت کی کتابوں میں اس روایت کو مصنف عبد الرزاق، قاضی عیاض اور حاکم کی طرف منسوب کیا گیا ہے؛ لیکن مصنف عبد الرزاق، تفسیر عبد الرزاق اور جامع عبد الرزاق تینوں میں یہ روایت نہیں ملی۔ مزید برآں یہ کہ یہ روایت حدیث صحیح: ”اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمُ“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۳۳۱۹، وقال الترمذی: حسن صحیح) کے منافی ہے۔

محدث عبد اللہ غماریؒ نے اس حدیث کے مضمون پر مستقل رسالہ بنام ”مرشد الحائر فی بیان وضع حدیث جابر“ تحریر فرمایا ہے، اور مشہور محدث سقاف بھی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث نہیں پائی جاتی ہے۔ بعض علما فرماتے ہیں کہ علامہ کتانیؒ نے اپنے رسالہ ”جلاء القلوب“ میں اس روایت کی اسانید کو جمع کیا ہے اور یہ فیصلہ کیا ہے کہ اس کی اصل ثابت ہے۔ اور اگر ثابت ہو تو ”اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي“ کا مطلب روحی ہوگا؛ مگر اس حدیث کے سیاق و سباق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ اسرائیلی روایت ہے۔ روایت کا مطلب یہ ہے کہ نبوت کے اعلان کے اعتبار سے آپ اَوَّل ہیں؛ اگرچہ تخلیق کا عمل بعد میں وجود میں آیا، یا اَوَّلیت کا یہ مطلب ہے کہ دنیا کی پیدائش سے پچاس ہزار برس پہلے جب ارواح کو پیدا کیا تو سب سے پہلے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی روح مبارک کو پیدا فرمایا۔

بالصدر المعلى:

صدر بمعنی: سیدہ، رئیس، مقام اعلیٰ۔ بالصدر المعلى یعنی مقام اعلیٰ۔ بالصدر: اُی: فی المقام المعلى الرئيسی ایسے سردار کے ساتھ جن کا درجہ اونچا ہے۔

نبی ہاشمی:

نبی: مِنْ نَبَأٍ بِمَعْنَى مُخْبِرٍ۔ اور اگر نبوة سے ہو، تو بمعنی رفعت۔ (الدر المصون ۱/ ۴۰۰۔ النہایۃ لابن الاثیر)

نبی مرفوع ہے یا مجرور؟ ذی جمال سے پتا چلتا ہے کہ مصنفؒ نے مجرور کو ترجیح دی ہے۔

(۱) كشف الخفاء ۱/ ۳۰۲۔ قال الإمام الحافظ السيوطي في ”الحاوي“ (۱/ ۳۲۵): ”ليس له إسناده يعتمد عليه“۔ وقال أبو الفيض أحمد بن محمد الصديق الغماري في ”المغير“ (ص ۶-۷): ”هو حديث موضوع ألفاظه ركيكة ومعانيه منكورة“۔ وقال العلامة الشيخ عبد الله الغماري في ”مرشد الحائر في بيان وضع حدیث جابر“ (ص ۱۳۱)، و”رفع الإشكال“ (ص ۴۵): ”لا يوجد في مصنف عبد الرزاق، ولا جامعه، ولا تفسيره“۔ وقال في ”رفع الاشكال“ (ص ۴۵): ”وأعجب من هذا بعض الشناقطة صدق هذا العزو المخطئ فركب له إسناداً من عبد الرزاق إلى جابر، ويعلم الله أن هذا كله لا أصل له. فجابر رضي الله عنه بريء من رواية هذا الحديث، وعبد الرزاق لم يسمع به. لكن الكتاني في جلاء القلوب بين طرقه وأن له أصلاً، والكتاب سيطلع إن شاء الله بتحقيق الشيخ عصام عراء الحسيني“۔ انتهى۔ كذا في تعليقات ضوء المعالي للشيخ محمد عدنان درويش، ص ۵۴۔

ہاشمی: ہاشم آپ کے پردادا ہیں۔ محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرة بن کعب بن لؤی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔

عدنان سے آگے نسب بیان کرنا صحیح نہیں؛ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنا نسب بیان فرماتے تو عدنان بن اود پر پہنچ کر رک جاتے اور فرماتے: کذب النسّابون۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا﴾۔ (الفرقان: ۳۸) (الطبقات الكبرى لابن سعد، ۵۶/۱۔ وتاریخ دمشق لابن عساکر ۵۲/۳)

ذی جمال کا مطلب صفتِ رحمت ہے۔ جمال کے معنی خوبصورتی کے ہیں۔ قال فی نشر اللآلی: ذی جمال: أي: فی الذات والصفات۔ (ص ۹۴)

حضرت علیؓ فرماتے ہیں: ”من رآه بديهه هابه، ومن خالطه أحبه“ (سنن الترمذی، باب ما جاء فی صفة النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم: ۳۶۳۸)۔

حضرت عبد اللہ بن سلامؓ فرماتے ہیں: ”لما قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المدينة أنجفل الناس إليه، وقيل: قدم النبي صلى الله عليه وسلم، فجئت في الناس لأنظر إليه، فلما استبنت وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۲۵۸۵۔ وقال: هذا حديث صحيح)۔

يقول البراء رضي الله عنه: ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً مربوعاً بعيداً ما بين المنكبين، عظيم الجمة إلى شحمة أذنيه، عليه حلّة حمراء، ما رأيت شيئاً قط أحسن منه صلى الله عليه وسلم“۔ (صحيح مسلم، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۲۳۳۷)

وعن البراء رضي الله عنه: ”كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسن الناس وجهًا، وأحسنهم خلقًا، ليس بالطويل الداهب ولا بالقصير“۔ (صحيح مسلم، باب صفة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۲۳۳۷)

وعن أبي الطفيل قال: ”رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وما على وجه الأرض رجلاً رآه غيري، قال: فقلت له: فكيف رأيته؟ قال: كان أبيض مليحاً مُقَصِّداً“۔ (صحيح مسلم، باب كان النبي صلى الله عليه وسلم أبيض مليح الوجه، رقم: ۲۳۴۰)

حسن وجمال میں فرق:

حسن مفردات میں استعمال ہوتا ہے، جیسے: وجہ حسن، خلق حسن۔ اور جمال باعتبار مجموعی کے ہوتا

ہے، جیسے: ”إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ“ (صحیح مسلم، باب تحریم الکبر، رقم: ۹۱)۔ ای: جمیل باعتبار ذاتہ وصفاتہ وأفعاله۔^(۱) یا حسن صورت میں اور جمال اخلاق و افعال اور احوال میں استعمال ہوتا ہے، یا جمال عظمت کے لیے آتا ہے۔

عقیدہ ختم نبوت:

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں۔ حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ختم نبوت قرآن وحدیث اور اقوال صحابہ ؓ سے ثابت ہے۔ ختم نبوت کے چند دلائل ملاحظہ فرمائیں:

اہل السنۃ والجماعۃ کے دلائل:

(۱) ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ۴۰) مفہوم یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بالغ افراد (رجال) کے باپ نہیں۔ زید جو ابن محمد کہلاتے تھے وہ متبنیٰ ہونے کے سبب کہلاتے تھے، صلیبی اولاد نہ تھے۔ یعنی جسمانی طور تو آب کی نفی کی گئی ہے؛ لیکن روحانی طور پر امت کے لیے بمنزلہ آب کے ہیں، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات امت کے لیے ماں کے درجے میں ہیں، ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ (الأحزاب: ۶) محمد ﷺ مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں؛ اس لیے زید کی بیوی سے جو آپ کے متبنیٰ تھے نکاح فرمایا۔

اشکال: نکاح کرنا فرض نہ تھا؟

جواب: اللہ کا رسول جب کسی چیز کو بیان کرتا ہے تو صرف زبانی طور پر بیان نہیں کرتا؛ بلکہ عملاً بھی اسے کر کے دکھاتا ہے۔ پھر اگر کوئی کہے کہ رسول کے بعد کوئی اور بیان کرتا، تو فرمایا کہ ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾۔ دوسری بات یہ ہے کہ متبنیٰ (منہ بولے بیٹے) کے ساتھ صلیبی بیٹوں جیسا معاملہ عرب کی ایک قدیم رسم تھی؛ یہاں تک کہ متبنیٰ اگر بیوی کو طلاق دیتا تو اس کی بیوی سے نکاح کو اس کا بنا ہوا باپ حرام سمجھتا اور یہ معاشرے میں انتہائی بری حرکت سمجھی جاتی تھی۔ اس قدیم رسم کو اللہ تعالیٰ نے خود حضور ﷺ کے ذریعے ختم کرنا چاہا، تو حضرت

(۱) قال العسكري: ”الفرق بين الحسن والجمال: أن الجمال هو ما يشتهر ويرتفع به الإنسان من الأفعال والأخلاق ومن كثرة المال والجسم، وليس هو من الحسن في شيء، ألا ترى أنه يقال: لك في هذا الأمر جمال. ولا يقال: لك فيه حسن. وفي القرآن ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ (النحل: ۶) يعني الخيل والإبل. والحسن في الأصل الصورة، ثم استعمل في الأفعال والأخلاق. والجمال في الأصل للأفعال والأخلاق والأحوال الظاهرة، ثم استعمل في الصور، وأصل الجمال في العربية العظم، ومنه قيل: الجملة؛ لأنها أعظم من التفريق“. (الفروق اللغوية، ص ۲۶۲)

زینب کے بارے میں فرمایا: ﴿ذَوَّجْنَاهَا﴾. (الأحزاب: ۳۷) جب زید بن حارثہ ؓ نے ان کو طلاق دے دی، تو ہم نے آپ کے نکاح میں دے دیا؛ اس لیے یہ اشکال نہیں پیدا ہوتا کہ رسول اللہ ؐ کے بعد بھی کوئی یہ عملی بیان کر سکتا تھا۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت ؐ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام قرب قیامت کے وقت تشریف لائیں گے، اور آپ کی سابقہ نبوت چھینی نہیں جائے گی؛ لیکن وہ کسی نئی شریعت کو لے کر نازل نہیں ہوں گے، بلکہ اسی شریعت محمدی ؐ کی نیابت کریں گے۔

قادیانیوں کی تحریفات:

غلام احمد قادیانی کی زندگی میں الفضل رسالے میں یہ نظم شائع ہوئی اور غلام احمد نے اس کو پسند کیا:

محمد پھر اتر آئے ہیں ہم میں * اور آگے سے بڑھ کر اپنی شان میں
محمد دیکھنا ہو جس نے اکمل * غلام احمد کو دیکھے قادیان میں
تیری مدح سرائی مجھ سے کیا ہو * کہ سب کچھ کہدیا راز نہاں میں
خدا سے تو، خدا تجھ سے واللہ * تیرا رتبہ نہیں آسان بیان میں

خاتم النبیین کے لفظ کو قادیانیوں نے مختلف تحریفات کے ساتھ بیان کیا۔ جیسے ”أفضل النبیین“، ”زینۃ النبیین“ وغیرہ۔

اور ”النبیین“ میں الف لام کو استغراقی کے بجائے عہد خارجی قرار دے کر یہ معنی کیا کہ بعض انبیاء کے بعد آئے، یا نبیوں کے خاتم کا معنی کامل نبی نہیں آسکتا، ظلی اور بروزی ناقص نبوت ختم نہیں ہوئی؛ اس لیے آپ ؐ کے ذریعے مختلف الفاظ سے ختم نبوت کے بیان کو اختیار کیا گیا؛ تاکہ ان تحریفات کا قلع قمع ہو سکے۔

(۲) ”كانت بنو إسرائيل تُسوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ

بعدي“۔ (صحيح البخاري، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم: ۳۴۵۵)

قادیانی کہتے ہیں کہ ”لا نبی بعدی“ میں لائے نفی جنس ہے اور اس سے کامل نبی کے پیدا ہونے کی تردید ہوتی ہے، جس طرح: ”إِذَا هَلَكَ كَسْرِي فَلَا كَسْرِي بَعْدَهُ، وَإِذَا هَلَكَ قَيْصَر فَلَا قَيْصَر بَعْدَهُ“ (صحيح البخاري، رقم: ۳۱۲۰) سے مراد یہ ہے کہ قیصر کامل نہیں آئے گا جو آدھی دنیا کا مالک ہو؛ بلکہ ناقص ہوگا، جبکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ قیصر شام سے ختم ہوگا اور یہ پیشین گوئی حضرت عمر ؓ کے عہد میں مکمل ہوئی۔ عرب کو یہ خطرہ تھا کہ جب ہم مسلمان ہو گئے تو شام میں۔ جو مسیحی ملک ہے۔ ہمارا تجارتی کاروبار متاثر ہو جائے گا۔

لا نبی بعدی میں کامل کی نفی ایسی ہے جیسے لا الہ الا اللہ میں کامل الہ کی نفی کی جائے، جو بالکل باطل ہے۔

(۳) ایک اور حدیث میں آیا ہے: ”قال اللہ: جعلتک أَوَّلَ النَّبیین خَلْقًا وَآخِرَہُمْ بَعثًا“۔ (مسند

البزار، رقم: ۵۵۰) اس روایت میں حضرت انس سے روایت کرنے والا راوی مجہول ہے۔

(۴) ”إِنَّ مَثَلِي وَمَثَلَ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ إِلَّا مَوْضِعَ

لَبْنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ فَجَعَلَ النَّاسَ يَطُوفُونَ بِهِ وَيَعْجَبُونَ لَهُ وَيَقُولُونَ: هَلَا وَضَعْتَ هَذِهِ اللَّبْنَةَ! قَالَ:

فَأَنَا اللَّبْنَةُ، وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ“۔ (صحیح البخاری، باب خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم، رقم: ۳۵۳۵)۔

(۵) ”أَنَا مُحَمَّدٌ، وَأَنَا أَحْمَدُ، وَأَنَا الْمَاحِي الَّذِي يُمَحِّى بِي الْكُفْرَ، وَأَنَا الْحَاشِرُ الَّذِي

يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى عَقَبِي، وَأَنَا الْعَاقِبُ، وَالْعَاقِبُ الَّذِي لَيْسَ بَعْدَهُ نَبِيٌّ“۔ (صحیح مسلم، باب فی

أَسْمَائِهِ صلی اللہ علیہ وسلم، رقم: ۲۳۵۴)۔

نبی فعیل کا وزن رکھتا ہے اور مرد اور عورت دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک عورت نے نبوت کا دعویٰ کیا

اور دلیل دی کہ لا نبی کہا ”لا نبیة“ تو نہیں کہا۔

اور ایک شخص نے اپنا نام ”لا“ رکھا اور کہا کہ میرے بارے میں یہ آتا ہے کہ ”لا“ نامی شخص میرے بعد

نبی ہوگا۔ والعیاذ باللہ۔

(۶) ”فُضِّلْتُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بَسْتٍ: أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ، وَنُصِرْتُ بِالرَّعْبِ، وَأَحْلَتُ

لِيَ الْغَنَائِمَ، وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا، وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً، وَخُتِمَ بِي

النَّبِيُّونَ“۔ (صحیح مسلم، کتاب المساجد ومواضع الصلاة، رقم: ۵۲۳)۔

(۷) ”إِنَّ الرِّسَالَةَ وَالنَّبُوَّةَ قَدْ انْقَطَعَتْ، فَلَا رَسُولَ بَعْدِي وَلَا نَبِيٌّ“۔ (سنن الترمذی، باب

ذهبت النبوة وبقيت المبشرات، رقم: ۲۲۷۲)۔

(۸) ”أَنَا آخِرُ الْأَنْبِيَاءِ، وَأَنْتُمْ آخِرُ الْأُمَمِ“۔ (سنن ابن ماجہ، باب فتنة الدجال، رقم: ۴۰۷۷)۔ وإسناده

ضعیف۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قیامت تک کے انسانوں کے لیے اصلاً اور جنات کے لیے ترجاً مجبوث ہوئے

ہیں۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾۔ (الفرقان: ۱)

(۹) ”لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَلَا يَهُودِي وَلَا نَصْرَانِي، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يَزُ مِنْ

بِالَّذِي أُرْسِلْتُ إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ“۔ (صحیح مسلم، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلی

اللہ علیہ وسلم، رقم: ۱۵۳)۔

(۱۰) حضرت علیؓ سے ارشاد فرمایا: ”أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي

بعدی“۔ (صحیح مسلم، باب من فضائل علی بن ابی طالب، رقم: ۲۴۰۴)۔

(۱۱) ”لا تقوم الساعة حتّٰی یبعث دجالون کذابون قریباً من ثلاثین کلّهم یزعم أنّه

رسول اللّٰه“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۶۰۹۔ و صحیح مسلم، رقم: ۱۵۷)۔

اور دوسری روایت میں ہے: ”یکون فی امتی دجالون کذابون سبعة وعشرون، منهم أربعة

نسوة، وأنا خاتم النبیین لا نبی بعدی“۔ (المعجم الکبیر للطبرانی ۳/۱۶۹/۳۰۲۶۔ قال حمّٰدی عبد المجید

السلفی فی تعلیقه: ورجال البزار رجال الصّحیح. ۷۵۴/۳)۔

جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے کہ قادیانی آیت کریمہ ﴿وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ میں

عجیب و غریب تحریفات کرتے ہیں۔

(۱) مثال کے طور پر خاتم بمعنی افضل، جیسے کہتے ہیں: فلان خاتم المحدثین یعنی افضل المحدثین

ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے بعد کوئی دوسرا محدث پیدا نہ ہوگا۔

جواب: خود غلام احمد کذاب نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ: میں اپنے والدین کا خاتم الاولاد ہوں، یعنی

میرے بعد کوئی اولاد نہ ہوئی، تو غلام احمد کذاب نے خود خاتم الاولاد کا یہ معنی کیا کہ جس کے بعد کوئی اولاد نہ ہو۔

خاتم کے لفظ میں دو قراءتیں وارد ہیں بکسر التاء و بفتح التاء۔ خاتم کے معنی ختم کرنے والا۔

(۲) دوسری مثال کہ خاتم النبیین کا مطلب یہ نکالا کہ خاتم بعض النبیین یعنی النبیین کا الف لام

استغراقی نہیں؛ بلکہ عہد خارجی کا ہے، جیسا کہ ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ﴾۔ (البقرة: ۶۱) میں الف لام تبعیض کے لیے

ہے کہ بعض انبیاء کو قتل کیا، سب کو نہیں۔

جواب: اگر یہی اس کا مطلب ہے تو پھر حضرت موسیٰ و حضرت عیسیٰ و حضرت نوح علیہم السلام سب کے

سب خاتم النبیین ہوں گے جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔ ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ﴾ میں بعض النبیین کا قرینہ موجود

ہے۔ قرآن کی آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ بعض کو قتل اور بعض کی تکذیب پر اکتفا کرتے تھے، قال تعالیٰ:

﴿فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾۔ (البقرة: ۸۷) یہاں تو سب قرائن اس بات کے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ

وسلم تمام نبیوں کے آخر میں مبعوث ہوئے۔

(۳) ایک معنی قادیانی یہ کرتے ہیں کہ نبیوں پر مہر لگانے والے۔ یعنی مہر جہاں جہاں لگاتے جائیں گے

نبی بنتے چلے جائیں گے۔

جواب: ایسی بات ہوتی تو یہ کیوں فرماتے کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمر ﷺ نبی ہوتے۔ ”لو کان

نبیٌ بعدی لکان عمر بن الخطّاب“۔ (سنن الترمذی، باب فی مناقب ابی حفص عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ،

رقم: ۳۶۸۶۔ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی درجہ میں بڑے ہیں بطریق اولیٰ نبی ہوتے۔

اور اگر مہر لگانے سے نبی بنتے تو ۱۴۰۰ سال میں غلام احمد کے علاوہ کوئی اور نبی کیوں نہیں بنا؟ اور پھر ”إن الرسالة والنبوۃ قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبی“۔ (سنن الترمذی، باب ذہبت النبوۃ وبقیۃ المبشرات،

رقم: ۲۲۷۲) کا کیا مطلب ہوگا؟

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جو انبیاء آئے انھوں نے ماقبل کی تصدیق کی اور مابعد کی بشارت دی، اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کوئی نبی ہوتا، تو پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرح کیوں نہیں کہا: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾۔ (الصف: ۶) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کی خبر دی ہے؛ لیکن بحیثیت امتی کے، نہ کہ بحیثیت نبی کے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت قیامت تک کے لیے جن و انس سبھی کی طرف ہوئی ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿تَبَرَّكَ الَّذِي نَزَلَ الْفُرْقَانُ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾۔ (الفرقان: ۱)

وقال عليه الصلاة والسلام: ”لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني ثم لا يؤمن بي إلا دخل النار“۔ (صحیح مسلم، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلی اللہ علیہ وسلم، رقم: ۲۴۰)

(۴) قادیانیوں کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لو عاش إبراهيم ابن النبي صلی اللہ علیہ وسلم لكان صديقاً نبياً“۔ (۱)

ابراہیم کی نبوت میں موت رکاوٹ بنی، اگر موت نہ آتی تو وہ نبی ہوتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نبوت کا سلسلہ جاری ہے۔ جیسے کوئی کہے: لو آتیتنی لأکرمتک۔ لیکن تم نہ آئے تو اکرام کا تحقق نہ ہوا، ورنہ ہمارا اکرام تو جاری ہے۔

حدیث: ”لو عاش إبراهيم ابن النبي صلی اللہ علیہ وسلم لكان صديقاً نبياً...“ کی تحقیق اور اس کا صحیح مطلب:

جواب: ابن عبد البر اور امام نووی رحمہما اللہ نے اس حدیث کو باطل کہا ہے؛ لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت انس، حضرت جابر اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے؛ اگرچہ ابراہیم بن عثمان شیبی کی وجہ سے ضعیف ہے۔ یہی راوی ابراہیم بن عثمان الشیبی تراویح کی بیس رکعات والی روایت میں بھی ہیں اور غیر مقلدین جو نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ کے قائل ہیں، ان کی مستدل حدیث میں بھی ابراہیم بن عثمان شیبی ہیں۔

(۱) روی من حدیث ابن عباس وجابر مرفوعاً، ومن حدیث انس وعبد اللہ بن ابی أوفی موقوفاً۔ أما حدیث جابر فأخرجه ابن ماجه، رقم: ۱۵۱۱، وإسناده ضعيفٌ جداً. وأما حدیث جابر فأخرجه ابن عساكر في التاريخ (۱۳۷/۳-۱۳۸) وإسناده ضعيف. وأما حدیث انس الموقوف فأخرجه أحمد، رقم: ۱۲۳۵۸، وإسناده ضعيف أيضاً. وأما حدیث ابی أوفی الموقوف فأخرجه البخاري في صحيحه، رقم: ۶۱۹۴، وإسناده صحيح.

اگر یہ حدیث صحیح بھی ہو تو یہ تعلیق بالحال کے قبیل سے ہوگی، جیسے آیت کریمہ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الانبیاء: ۲۲) اور لو کان تو مفروضات کے لیے ہے، واقعات کے لیے نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی تعلیق بالحال ہے کہ لو عاش ابراہیم لکان صدیقاً نبیاً یعنی بقا بعد الموت محال ہے تو ابراہیم کی نبوت بھی محال ہے؛ کما فی قوله تعالیٰ: ﴿وَحَرَّمْ عَلَىٰ قُرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (الانبیاء: ۹۵) وقال تعالیٰ: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَبْدِينَ﴾ (الزخرف: ۸۱) رحمٰن کے لیے ولد ہونا محال ہے، تو میرا اس کے لیے اول العابدین ہونا بھی محال ہے۔ اور اسی طرح:

فلو طار ذو حافر قبلها ❁ لطارت ولكنه لم يطر (۱)

حدیث کا دوسرا مطلب:

لو عاش ابراہیم لکان صدیقاً نبیاً؛ لكن انقطعت النبوة فلم يعش، بل مات۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ علامہ تفتازانیؒ نے مختصر المعانی میں لکھا ہے کہ لو کے بارے میں دو مسلک ہیں:

(۱) لو میں ثانی کی نفی اول کی نفی کی وجہ سے ہے، یعنی اول کی نفی ثانی کی نفی کے لیے سبب ہے: لو لا انتفاء الثاني بسبب انتفاء الأول مثال: لو أتيتني لأكرمك، لكن لم تأتني فما أكرمك.

(۲) لو انتفاء اول کے لیے آتا ہے لأجل انتفاء الثاني یہ قول محقق ہے۔ مثال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الانبیاء: ۲۲) اگر انتفاء الثاني لأجل انتفاء الأول ہے تو یہ زیادہ بہتر نہیں، اور اگر انتفاء الأول لأجل انتفاء الثاني ہو تو بہتر ہے؛ اس لیے کہ استدلال معلوم سے مجہول پر ہوتا ہے، مجہول سے معلوم پر نہیں ہوتا۔ اور اسی کو عبرت کہتے ہیں الانتقال من المشاهد إلى غير المشاهد، أو من المعلوم إلى المجهول.

آسمان وزمین کا مشاہدہ ہوگا تو اس مشاہدہ سے خالق السماء والأرض پر استدلال صحیح ہوگا۔ تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ فساد نہیں، اس لیے تعدد الہ نہیں۔ یہ نہیں کہ تعدد الہ نہیں اس لیے فساد نہیں؛ کیونکہ یہ استدلال من المعلوم الی المجهول نہیں ہوگا۔

”لو عاش ابراہیم لکان صدیقاً نبیاً“ یعنی اگر ابراہیم زندہ ہوتے تو صدیق و نبی ہوتے؛ مگر نبوت کا

(۱) أي: لو أن ذوات الحوافر جعل في قدرتها الطيران بآلة تخصبها لطارت هذه الفرس، وكانت الأولى بذلك، لما فيها من النجابة والعنق، ولكن الطيران خص به ذوات النجاح. (شرح ديوان الحماسة، لأحمد بن محمد المرزوقي

سلسلہ چونکہ ختم ہو چکا ہے؛ اس لیے زندہ بھی نہ رہے، ورنہ لوگ کہتے کہ ابراہیم، یعقوب اور داؤد علیہم السلام کے بیٹے تو نبی بنے، افضل الرسل کا بیٹا بدرجہ اولیٰ نبی ہونا چاہئے؛ اس لیے ان کو اٹھالیا گیا۔^(۱)

ختم نبوت کے موضوع پر چند کتابیں:

ختم نبوت کے دلائل اور قادیانیت کے شبہات پر رد اور ان کی تحریفات کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں دیکھی جاسکتی ہیں:

- ۱- ختم نبوت - از مفتی محمد شفیع عثمانی رحمہ اللہ تعالیٰ، جس کا عربی نام ہدیۃ المہدیین ہے۔
- ۲- علوم القرآن - از مولانا شمس الحق افغانی رحمہ اللہ تعالیٰ۔
- ۳- تحفۃ قادیانیت - از مولانا محمد یوسف لدھیانوی رحمہ اللہ تعالیٰ۔
- ۴- محمدی پاکٹ بک - از عبد اللہ معمار صاحب۔
- ۵- پیغام ہدایت - از مولانا منظور احمد چنیوٹی۔ مرتب: مولانا محبوب احمد۔
- ۶- احتساب قادیانیت - جس میں اس موضوع پر متعدد علما کے رسائل ہیں اور عالمی مجلس تحفظ ختم نبوت سے طبع ہوئی ہے۔



(۱) قال علي القاري: "قال النووي في تهذيبه: وأما ما روي عن بعض المتقدمين حديث "لو عاش إبراهيم لكان نبياً" فباطل، وجسارة على الكلام بالمغيبات ومجازفة وهجوم على عظيم. وقال ابن عبد البر في تمهيده: لا أدري ما هذا، فقد ولد نوح غير نبي، ولو لم يلد إلا نبيا لكان كل أحد نبيا، لأنه من ولد نوح.

وهو تعليل عليل، إذ ليس في الكلام ما يدل على أن ولد النبي نبي بطريق الكلية، ولا ضرر في تخصيص التقدير والفرضية مع أنه لا يستلزم وقوع المقدم في القضية الشرطية، فلا ينافي كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، فيقرب من قوله صلى الله عليه وسلم على ما رواه أحمد والترمذي والحاكم عن عقبة بن عامر مرفوعاً "لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب"، والله سبحانه أعلم بما كان وما يكون، وبما لا يكون، وبأنه لو كان كيف يكون. هذا، وقد قال شيخ مشايخنا العلامة الرباني الحافظ ابن حجر العسقلاني في الإصابة: وهذا عجيب من النووي مع وروده عن ثلاثة من الصحابة، ولا يظن بالصحابي أن يهجم على مثل هذا بظنه، قلت: مع أنهم لم يقولوه موقفاً، بل أسندوه مرفوعاً كما بينه خاتمة الحفاظ السيوطي بأسانيده في رسالة على حدة، مع أن القواعد المقررة في الأصول أن موقوف الصحابي إذا لم يتصور أن يكون من رأي فهو في حكم المرفوع، فإنكار النووي كابن عبد البر لذلك إما لعدم اطلاعهما، أو لعدم ظهور التأويل عندهما، والله أعلم". (مراقبة المفاتيح ۹۸/۱). وانظر: المقاصد الحسنة، ص ۳۴۷. وكشف الخفاء ۱۵۶/۲. وفتح الباري ۵۷۹/۱۰.



إِمَامُ الْأَنْبِيَاءِ بِلَا اخْتِلَافٍ وَتَاجُ الْأَصْفِيَاءِ بِلَا اخْتِلَالٍ

ترجمہ: بلا اختلاف متفقہ طور پر تمام انبیاء کے امام اور سردار ہیں۔ اور بغیر کسی عیب اور نقصان کے اصفیاء کے تاج ہیں۔

امام بمعنی ”مَنْ يُقْتَدَى بِهِ“ جیسے لباس ”ما یلبس بہ“۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسرار کی رات مسجد اقصیٰ میں تمام انبیاء علیہم السلام کی امامت کی۔

صحیح مسلم میں ہے: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ”وَقَدْ رَأَيْتَنِي فِي جَمَاعَةٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ ... فَحَانَتْ الصَّلَاةُ فَأَمَّتْهُمْ“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۱۷۲، باب ذکر المسیح ابن مریم، والمسیح الدجال)

دلائل النبوة للبیہقی میں ہے: ”ثُمَّ بُعِثَ لَهُ آدَمُ فَمِنْ دُونِهِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَأَمَّتْهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تِلْكَ اللَّيْلَةَ“۔ (دلائل النبوة للبیہقی ۲/۳۶۲)

المعجم الاوسط میں ہے: ”ثُمَّ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَتَدَا فَعَوَا حَتَّى قَدَمُوا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“۔ (المعجم الاوسط ۴/۱۶۶، رقم: ۳۸۷۹)

سنن نسائی میں ہے: ”ثُمَّ دَخَلْتُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ فَجَمَعَ لِي الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَقَدَّمَنِي جَبْرِيلُ حَتَّى أَمَّتْهُمْ، ثُمَّ صُعِدَ بِي إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا“۔ (سنن النسائي، رقم: ۴۵۰، باب فرض الصلاة)

امام: رئیس اور سردار کے معنی میں بھی آتا ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء کے سردار ہیں؛ آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ كُنْتُ إِمَامَ النَّبِيِّينَ وَخَطِيْبَهُمْ“۔ (سنن الترمذي، باب فضل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم ۳۶۱۳، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)

دوسری حدیث میں ہے: ”أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ، وَبِيَدِي لَوَاءُ الْحَمْدِ وَلَا فَخْرَ“۔ (سنن الترمذي، باب ومن سورة بني إسرائيل، رقم: ۳۱۴۸)

ایک اور حدیث میں ہے: ”أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَأَوَّلُ مَنْ يَنْشَقُّ عَنْهُ الْقَبْرَ، وَأَوَّلُ شَافِعٍ وَأَوَّلُ مُشَفِّعٍ“۔ (صحیح مسلم، باب تفصیل نبینا صلی اللہ علیہ وسلم، رقم: ۲۲۷۸)

ایک حدیث میں ہے: ”إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ كَنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ، وَاصْطَفَىٰ قُرَيْشًا مِنْ“

کنانہ، واصطَفٰی من قریش بنی ہاشم، واصطَفٰنی من بنی ہاشم“۔ (صحیح مسلم، باب فضل نسب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم: ۲۲۷۶)۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم متعدد وجوہ سے تمام انبیاء سے افضل ہیں:

(۱) اللہ تعالیٰ نے آپ کو پوری دنیا کے لیے رحمت بنا کر بھیجا، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الانبیاء: ۱۰۷) اور جو پوری دنیا کے لیے رحمت ہونا ہر ہے کہ وہ پوری دنیا سے افضل بھی ہوگا۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے آپ کے تذکرے کو اونچا مقام عطا فرمایا: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ (الم نشرح: ۴)؛ چنانچہ کلمہ شہادت، اذان اور تشہد وغیرہ میں اپنے نام کے ساتھ آپ کے نام کو بھی ذکر فرمایا ہے؛ جبکہ دیگر انبیاء کے ساتھ ایسا نہیں ہوا۔

(۳) قرآن کریم میں متعدد جگہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نام کے ساتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ذکر فرمایا ہے، جیسے: (۱) ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾۔ (آل عمران: ۳۲)۔ (۲) ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ﴾۔ (النساء: ۶۹)

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے آپ کی بیعت کو اپنی بیعت کے ساتھ ملایا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾۔ (الفتح: ۱۰)

آپ کے دین کو آخر الادیان اور نسخ الادیان قرار دیا، اور آپ کی اطاعت کو اپنی اطاعت قرار دیا ہے؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾۔ (النساء: ۸۰)

اور ایک روایت میں آتا ہے: ”وما من نبی یومئذ آدم فمن سواہ إلا تحت لوائی“۔ (سنن الترمذی، باب فی فضل النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم: ۳۶۱۵)۔ وفی إسناده علی بن زید بن جدعان، وهو ضعیف)۔

معجزات کے اعتبار سے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام انبیاء کے امام ہیں۔ دیگر انبیاء علیہم السلام کو بھی بارگاہ الہی سے معجزات عطا ہوئے؛ لیکن وہ اسی زمانے اور وقت کے ساتھ ختم ہو گئے؛ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزہ قرآن کی ہر آیت قیامت تک کے لیے معجزہ ہے۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”ما من انبیاء نبی إلا أُعْطِيَ ما مثله آمن علیہ البشر، وإنما کان الذی أُوتیتُ حیاً أوحاه اللہ الیّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً یوم القيامة“۔ (صحیح البخاری، باب کیف نزل الوحي، رقم: ۴۹۸۱)۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لو کان موسیٰ حیاً بین أظهرکم، ما حلّ له إلا أن یتبعنی“۔ (مسند الإمام أحمد، رقم: ۱۴۶۳۱)۔

ابراہیم علیہ السلام نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی دعا مانگی؛ اس لیے کہ آپ ﷺ سب سے معزز رسول ہیں؛ چنانچہ آپ نے فرمایا: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ (البقرة: ۱۲۹) (راجع: مفاتیح الغیب، البقرة: ۲۵۳۔ والنبراس، ص ۲۸۶۔ وشرح المقاصد ۴۷/۵۔ ورسالة لابن کمال باشا ضمن رسائله المسماة بـ "الرسائل العقديّة" ۴۷-۶۶)

ایک نبی کو دوسرے پر ایسی فضیلت دینا جس سے دوسرے کی تنقیص لازم آتی ہو صحیح نہیں:
اشکال: اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امام الانبیاء ہیں، تو "لا ینبغی لعبد أن یقول: أنا خیر من یونس بن متى". (صحیح البخاری، رقم: ۳۴۱۶) اور "لا تخیرونی من بین الانبیاء". (صحیح البخاری، رقم: ۴۶۳۸) کا کیا مطلب ہے؟

جواب: (۱) مذکورہ احادیث کا مطلب یہ ہے کہ مجھے دیگر انبیاء پر ایسی فضیلت مت دو، جس سے دوسرے انبیاء کی تنقیص لازم آتی ہو، ورنہ نفس فضیلت تو قرآن سے ثابت ہے، قال اللہ تعالیٰ: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (البقرة: ۲۵۳)

وقال تعالیٰ: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّنَ عَلَى بَعْضٍ﴾ (الإسراء: ۵۵)
(۲) حدیث کے سیاق و سباق سے پتہ چلتا ہے یہودی اور مسلمان کا جھگڑا ہوا تھا، اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا، تو مراد یہ ہوگا کہ لا تفضّلونی تفضیلاً یؤدّی إلى التقاتل.
(۳) لا تفضّلونی علی موسی فی نفس النبوة جیسا کہ قرآن میں ہے ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ (البقرة: ۲۸۵).

(۴) لا تفضّلونی بجمیع الوجوه. یعنی من کل الوجوه مجھے تمام انبیاء پر فضیلت مت دو؛ اس لیے کہ بعض انبیاء کو بعض ایسی جزوی فضیلت حاصل ہے، جو دوسروں کو نہیں۔ (راجع: تفسیر ابن کثیر، البقرة: ۲۵۳۔ وشرح النووي علی مسلم، باب تفضیل نبینا صلی اللہ علیہ وسلم علی جمیع الخلائق ۳۷/۱۵-۳۸۔ ومرقاۃ المفاتیح ۱۸۱/۹۔ وعمدة القاری ۱۳۵/۹).

(۵) یا آپ نے اس وقت فرمایا جب آپ کو تمام انبیاء علیہم السلام پر فضیلت کا علم نہیں تھا، بعد میں یہ علم دیا گیا۔

(۶) یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مقام تواضع پر فائز تھے تو تواضعاً یہ بات فرمائی؛ اگرچہ درحقیقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے افضل تھے۔

حضرت جبریل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معلم تھے یا ملقن؟

اشکال: بعض لوگ کہتے ہیں کہ جبریل علیہ السلام معلم تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم متعلم تھے، اور معلم متعلم سے اولیٰ اور افضل ہوتا ہے۔

جواب: جبریل علیہ السلام معلم نہیں؛ بلکہ ملقن تھے، ایک بات کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک پہنچانے پر مامور تھے۔ معلم تو خود اللہ تعالیٰ ہیں؛ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ (الرحمن: ۱-۲) اور ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ (النساء: ۱۱۳) کی آیتیں اس پر دلالت کرتی ہیں۔

حضرت مولانا قاسم نانوتویؒ فرماتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام میں صالح علیہ السلام کی ناقہ معجزہ تھی، موسیٰ علیہ السلام کا عصا معجزہ تھا، اللہ کے حکم سے مردوں کو زندہ کرنا عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ تھا؛ اور یہ تمام معجزات زمانے کے ساتھ ختم ہو گئے؛ لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ اب تک باقی ہے، اور قیامت تک باقی رہے گا۔ اللہ تعالیٰ نے تمام انبیاء کرام سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے اور ان کی تصدیق کا وعدہ لیا، قال تعالیٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ﴾ (آل عمران: ۸۱)

حضرت نانوتویؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی سانپ بنی، اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جس تنے کے ساتھ ٹیک لگایا، اس میں محبت کے جذبات پیدا ہو گئے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جدائی کی تاب نہ لا کر بچے کی طرح رونے لگا، یہ کیفیت تو انسانوں میں بھی کم پائی جاتی ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے پتھر پر عصا مارا تو اس میں سے چشمے پھوٹ پڑے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک انگلیوں سے پانی جاری ہوا۔ پتھروں سے معجزے کے بغیر بھی پانی نکلتا رہتا ہے؛ مگر انگلیوں سے پانی جاری ہونے کی مثال نہیں پائی جاتی۔

عیسیٰ علیہ السلام دم کرتے تھے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک پھیرنے سے مرض جاتا رہتا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عتیکؓ کو ابو رافع یہودی کے قتل کے لیے بھیجا، اس واقعے میں عبداللہ بن عتیک کی پنڈلی کی ہڈی ٹوٹ گئی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس پر ہاتھ مبارک پھیرنے کے بعد ایسی ہو گئی، گویا اس میں کبھی کوئی تکلیف ہی نہیں ہوئی تھی۔

آپ ﷺ فرماتے ہیں: ”أنا قائد المرسلين“ (سنن الدارمی، رقم: ۵۰) اور ساتھ ساتھ فرماتے ہیں: ”ولا فخر“ یعنی یہ بیان واقعہ شکر اور تحریث بالنعمة کے طور پر ہے، جیسے کوئی شکر اُ کہے: میں دارالعلوم دیوبند کا

فاضل ہوں۔

تاج الأصفیاء: أصفیاء کا واحد صفی ہے، أي: الصافون عن الكدورات النفسانية: صفیا میں شہداء، صلحا، علما اور اولیاء سب آگئے۔

بلا اختلال: یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے امام الانبیاء ہونے میں نہ کوئی اختلاف ہے نہ اعتراض، اور نہ ہی کوئی عیب اور نقصان ہے۔^(۱)

حضرت مفتی رشید احمد صاحبؒ نے تقریر بخاری میں فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کے معجزات کو اس طرح بیان کرنا کہ دوسرے انبیاء علیہم السلام کے معجزات ہیچ معلوم ہوں صحیح نہیں۔ (ارشاد القاری، ص ۴۱۹)

لیکن حضرت نانوتویؒ کا انبیاء کے معجزات کے درمیان تقابل کرنا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی فضیلت کو بتلانے کے لئے ہے، اور یہ کہنا کہ دوسروں کی معجزات موقت تھے، اس میں تنقیص کا پہلو نہیں؛ بلکہ یہ نفس الامر اور واقعہ کا اظہار ہے۔ آخر تورات اور انجیل بھی آسمانی کتب تھیں؛ لیکن تحریف و تبدیل سے مبرا نہیں، تو کوئی اگر یوں کہے کہ تورات و انجیل میں تحریف ہوئی، تو یہ خود قرآن کے بیان کے مطابق بات ہے، تنقیص اور چیز ہے اور بیان حقیقت اور ہے۔

دیگر انبیاء علیہم السلام کے معجزے اپنے وقت اور زمانے کے لحاظ سے معجزے ہی تھے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات بھی معجزے ہیں۔ معجزہ دراصل فعل خداوندی کا نام ہے، نبی کے ہاتھ پر فقط اس کا ظہور ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾۔ (الأنفال: ۱۷)



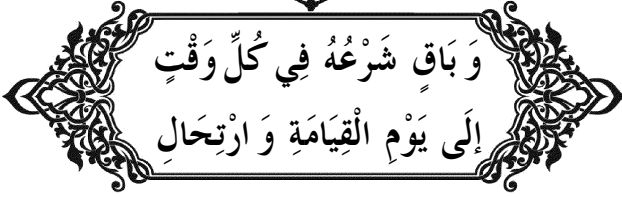
(۱) قال في نشر اللآلي: وقوله: (وتاج الأصفیاء) التاج: الزينة التي توضع على الرأس، وهي أشرف أنواع الحلی لشرف محلها، وهو الرأس على بقية الأعضاء، فلذلك شبه صلى الله عليه وسلم به.

و(الأصفیاء) جمع صفی مأخوذ من الصفرة، وهي الخلو من شوائب الكدورات، والمراد بهم الصافون عن الكدورات النفسية الموصوفون بالحالات القدسية والمقامات الأنيسة.

وقوله (بلا اختلال) أي بلا نقص بل هو تاج كامل.

ولعله إنما اختار الأصفیاء على الأولیاء ليعلم العلماء والشهداء وسائر الأتقياء. (نشر اللآلي، ص ۹۵. وانظر: نشر

اللآلي، ص ۱۰۴).



ترجمہ: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تمام انس و جن کے لیے ہر زمان و مکان میں قیامت تک ثابت اور باقی رہنے والی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت قیامت تک کے لیے ہے:
اس شعر میں جہمیہ کی تردید ہے۔ جو یہ کہتے ہیں کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت نزول عیسیٰ علیہ السلام تک ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ ہے کہ یہ شریعت بیضا قیامت تک رہے گی۔ اور جو روایت میں آتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام صلیب کو توڑیں گے اور خنزیر کو قتل کریں گے، تو اس ارشاد کے قائل بھی خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، آپ ہی نے ارشاد فرمایا: ”وَاللّٰهُ لِيَنْزِلَنَّ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَدْلًا، فَلْيَكْسِرَنَّ الصَّلِيبَ، وَلْيَقْتُلَنَّ الْخَنَزِيرَ...“ (صحیح مسلم، باب نزول عیسیٰ ابن مریم حاکمًا بشریعة نبینا محمد ﷺ، رقم: ۱۵۵)

بتلانے کا مقصد یہی ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے آنے تک تو یہ حکم ہے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے بعد ہماری شریعت ہی کا یہ دوسرا حکم ہوگا تو یہ بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصہ بن گیا۔ (انظر: شرح النووي علی مسلم ۱۹۰/۲، باب بیان نزول عیسیٰ بن مریم حاکمًا)

علماء فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر وحی شرعی نہیں آئے گی، بلکہ تکوینی وحی آئے گی کہ کیا واقعات پیش آنے والے ہیں، جیسا کہ ارشاد ہوگا: ”إِنِّي قَدْ أَخْرَجْتُ عَبَادًا لِي، لَا يَدَانِ لِأَحَدٍ بِقَتَالِهِمْ، فَحَرِّزُ عِبَادِي إِلَى الطُّورِ“۔ (صحیح مسلم، باب ذکر الدجال وصفته وما معه، رقم: ۲۹۳۷) یعنی یا جوج ماجوج نکلیں گے آپ ان کا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں، ہم ان کو ہلاک کریں گے۔

علماء نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی قرب قیامت میں دنیا میں تشریف آوری کی متعدد وجوہات بیان فرمائی ہیں، مثلاً:

۱۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام یہودی تردید کے لیے آئیں گے کہ انھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو قتل نہیں کیا۔

۲- قرب اجل کی وجہ سے زمین پر آئیں گے۔

۳- انھوں نے دعا کی تھی کہ اے اللہ! مجھے امت محمدیہ میں شامل فرما دے۔

۴- نصاریٰ کی تکذیب کے لیے آئیں گے کہ عیسیٰ علیہ السلام النہیں؛ بلکہ اللہ کے بندے ہیں۔

شریعت محمدیہ کے تاقیامت باقی رہنے کے دلائل:

(۱) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ﴾ (سبا: ۲۸)

(۲) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الانبیاء: ۱۰۷)

(۳) ﴿وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (الأحزاب: ۴۰)

(۴) ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾ (الشرح: ۴) اور ذکر کی بلندی یہی ہے کہ تاقیامت ان کا ذکر ہوتا رہے۔

(۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ناسخ ہے، منسوخ نہیں ہوگی۔

نیز شریعت محمدیہ صرف انسانوں کے لیے نہیں؛ بلکہ جناتوں کے لیے بھی ہے:

۱- ﴿قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَّهْدِي إِلَى

الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَكِنْ نُّشْرِكُ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ (الجن: ۱-۲)

۲- ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا

قُضِيَ وَلَوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ (الأحقاف: ۲۹)

۳- ﴿يَقُومُونَ أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ﴾ (الأحقاف: ۳۱)

۴- ﴿وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَمِنَ الْقَاسِطِينَ﴾ (الجن: ۱۴)

(راجع: النبerras، ص ۲۸۰. وحاشیة البیجوری علی جوہرۃ التوحید، ص ۲۲۵. وشرح المقاصد ۵/۵-۴۶-۴۷)

وشرح الصاوی علی جوہرۃ التوحید، ص ۳۰۳-۳۰۴)

شریعت، ملت اور دین کی تعریف:

شریعت، ملت اور دین مترادف کلمات ہیں، سب کا مفہوم ایک ہے۔

شریعت: ما شرعه اللہ تعالیٰ لعباده من الدين. (تاج العروس، فصل الشين من باب العين)

دین: وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود إلى الخير

بالذات. (الکليات، ص ۴۴۳) اس میں معرّف آسان اور معرّف یعنی تعریف جن کلمات سے کی گئی ہے۔ وہ لمبی

اور مشکل ہے۔

دین کی آسان تعریف یہ ہے: ما وضعه اللہ وأنزلہ لنفع العباد بواسطة الأنبياء عليهم السلام.

دین کے معنی اطاعت کے ہیں، اور اسی لیے اس کو دین کہتے ہیں کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے؛ قال فی "مختار الصحاح": دان له: أي: أطاعه. (مختار الصحاح، دین)

دین کے متعدد معانی:

دین کے بہت معانی ہیں؛ لیکن مشہور چھ ہیں:

۱- تابع داری۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے متعلق ابوطالب سے کہا: "أريدهم على كلمة تدين لهم العرب". (شرح مشکل الآثار، رقم: ۲۰۲۹) أي: تطيع.

۲- جزا۔ ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ أي: الجزاء.

۳- حساب۔ "الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت". (سنن الترمذي، رقم: ۲۴۵۹) أي: العاقل من حاسب نفسه. یا دان نفسه کے معنی: جس نے اپنے آپ کو قابو میں رکھا۔

۴- عمل۔ "كما تدين تدان". (مصنف عبد الرزاق، رقم: ۲۰۲۶۲) أي: كما تعمل تُجازى.

وقال الشاعر:

فلما صرح الشر * فأمسى وهو عريان

ولم يبق سوى العدوان * دناهم كما دانوا

(شرح ديوان الحماسة للتبريزي ۶/۱)

جب صبح و شام شرکھلا ہوا ظاہر ہوا اور ظلم ہی رہ گیا، تو ہم نے ان کو ان کے عمل کی جزا دے دی۔

۵- قانون۔ ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾. (النور: ۲) أي: قانون الله.

﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ﴾. (غافر: ۲۶) أي: قانون الحكومة.

۶- شریعت۔ ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾. (آل عمران: ۱۹). اس کے علاوہ دیگر معانی بھی لغت

کی کتابوں میں ملاحظہ کیجئے۔

ملت: لانه يُمَلَّل. یعنی اس کا املا اور اس کی کتابت کی جاتی ہے، وحی اور احادیث کو کتابت کے ذریعہ محفوظ فرمایا گیا ہے۔ یا ملل: تکلیف اور تعب کے معنی میں ہے، اور مکلف پر شریعت کا بوجھ اور مشقت ہوتی ہے۔

شریعة بروزن فعيلة بمعنى مفعول کے ہے، أي: أحكام مشروعة، أي: مظهره ومبيّنة. قرآن کریم میں ہے: ﴿إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا﴾. (الأعراف: ۱۶۳) میں شُرْعًا کے معنی

ظاہرۃً بینۃً کے ہیں۔

شریعۃ میں ”ق“ اس لیے ہے کہ یہ احکام اور عقائد وغیرہ کی صفت ہے: یا نُقِلَ مِنَ الْوَصْفِیَّةِ إِلَى الْإِسْمِیَّةِ، جیسے میتۃ اصل میں میت ہے، مذکر اور مؤنث سب کے لیے مستعمل ہے؛ مگر جب غیر مذکور کے لیے استعمال ہوا، تو ”نُقِلَ مِنَ الْوَصْفِیَّةِ إِلَى الْإِسْمِیَّةِ“۔

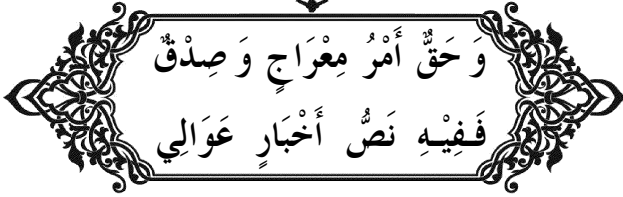
اور مذہب کے معنی چلنے کا راستہ ہے۔ یہ عام طور پر کسی امام کے اجتہادات کے مجموعے کو کہتے ہیں جس پر ان کے مقلدین چلتے ہوں۔ شاعر کہتا ہے:

وَمِنْ مَذْهَبِي حُبُّ الدِّيَارِ لِأَهْلِهَا ❁ وَلِلنَّاسِ فِيمَا يَعْشَقُونَ مَذَاهِبُ

(قاله أبو فراس بن حمدان . راجع: المنازل والديار لأبي المظفر الكنانی، ص ۳۷)۔

یوم القیامۃ: قیامت کو قیامت اس لیے کہتے ہیں کہ لوگ اس روز اللہ کے سامنے کھڑے ہوں گے۔ قال القرطبي: سميت القيامة قيامة؛ لأن الناس يقومون فيه لرب العالمين عز وجل. قال الله تعالى: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. (المطففين: ۴-۶) وقيل: سمي يوم القيامة؛ لأن الناس يقومون من قبورهم إليها، قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا﴾. (المعارج: ۴) ارتحال: أي: الانتقال من مكان إلى مكان آخر، أو من دار الفناء إلى دار البقاء.





ترجمہ: امر معراج، یعنی واقعہ معراج حق اور سچا ہے۔ معراج کے بارے میں اونچے درجے کی صریح احادیث موجود ہیں۔

حق اور صدق میں فرق:

حق دین میں استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے: ”الدين حق، المذهب حق والعقيدة حقۃ“۔ اور صدق قول اور کلام میں استعمال ہوتا ہے۔ (انظر: التعريفات، ص ۴۰۔ وشرح العقائد، ص ۵۶) شرح عقائد میں لکھا ہے کہ جب کلام واقع کے مطابق ہو تو صدق ہے، اور جب واقع کلام کے مطابق ہو تو حق کہلاتا ہے۔ (شرح العقائد، ص ۵۶۔ وانظر: التعريفات، ص ۸۹۔ ودستور العلماء ۲/۳۱)۔ اور بعض نے یہ فرق بیان کیا ہے کہ حق عام ہے اور صدق خاص ہے؛ کسی چیز کا اس کی مناسب جگہ میں واقع ہونا حق ہے اس کی خبر دے یا نہ دے، اور کسی چیز کی واقع کے مطابق خبر دینا صدق ہے۔ قال العسكري: ”الحق أعم؛ لأنه وقوع الشيء في موقعه الذي هو أولى به. والصدق الإخبار عن الشيء على ما هو به. والحق يكون إخبار وغير إخبار“۔ (الفروق اللغوية، ص ۴۸)

معراج کے معنی اور اس کی تاریخ:

معراج عروج سے ہے صعود کے معنی میں، یعنی اوپر چڑھنا؛ ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ﴾۔ (المعارج: ۴) سفر ارضی کو اسراء اور سفر سماوی کو معراج کہا گیا۔

اسراء و معراج کی تاریخ کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: فتح الباری ۲۰۳/۷، باب

المعراج. وعمدة القاري، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء ۳/۲۳۸۔ وروح المعاني ۱۴/۳۷۱)

اصح قول کے مطابق ہجرت سے ایک سال پہلے ۲۷ رجب المرجب شب دوشنبہ کو معراج ہوئی۔

ابن عبد البر، عبد الغنی المقدسی اور امام نووی کا یہی قول ہے۔ علامہ کوثری فرماتے ہیں: ”وعلى ذلك

عمل الأمة“۔ (مقالات الكوثری، ص ۴۱۷)

معراج کے لغوی معنی سیڑھی، زینہ وغیرہ کے ہیں، گویا براق معراج میں صعود کرتا اور چڑھتا رہا۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ معراج وہی زینہ ہے جس کے ذریعہ مؤمنین کی ارواح اوپر چڑھتی ہیں۔ واللہ اعلم۔

معراج بیداری کی حالت میں جسم اور روح دونوں کے ساتھ ہوئی:

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہ ہے کہ معراج محض روحانی و منامی نہیں تھی؛ بلکہ بیداری کی حالت میں جسم اور روح دونوں کے ساتھ ہوئی۔

اشکال: حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: ”ما فقد جسد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“۔ (سیرۃ ابن إسحاق، ۲۹۵)

جواب: (۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس وقت موجود نہ تھیں؛ کیونکہ معراج ہجرت سے پہلے ہوئی تھی۔

(۲) اس کی سند میں ”بعض آل ابی بکر“ کا ذکر ہے، جو مجہول ہے۔

اشکال: حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ”كانت رؤيا من الله تعالى صادقة“۔ (سیرۃ ابن ہشام ۴۰۰/۱)

جواب: (۱) حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے۔

(۲) سند منقطع ہے؛ اس لیے کہ ابن اسحاق کے شیخ یعقوب بن عتبہ کی ملاقات حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ سے نہیں ہوئی۔ قال الکوثري رحمه الله: ”وأما ما يروى عن معاوية من أن الإسراء رؤيا صادقة، فغير ثابت عنه أيضاً للانقطاع بين شيخ ابن إسحاق: يعقوب بن عتبة، وبين معاوية؛ لأنه توفي سنة ۱۲۸هـ وأين هذا التاريخ من وفات معاوية“۔ (مقالات الکوثري، ۴۱۹)

ابو العباس شافعی فرماتے ہیں کہ یہ دونوں روایتیں صحیح روایات کو درجہ اعتبار سے ساقط کرنے کے لیے وضع کی گئی ہیں۔ فلهذا من وضع الزنادقة۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آسمانوں پر جانا اور جنت اور دوزخ کا مشاہدہ کرنا صحیح روایات میں مذکور ہے؛ لیکن عرش پر جانا اور بیٹھنا ثابت نہیں۔

مولانا عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ ”الآثار المرفوعة في الأحاديث الموضوعة“ اور ”غاية المقال في ما يتعلق بالنعال“ میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عرش پر جانا اور بیٹھنا ثابت نہیں۔

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ کے نزدیک مقام محمود کی تفسیر:

علامہ ابن تیمیہؒ اور علامہ ابن قیمؒ نے مقام محمود کی تفسیر میں لکھا ہے کہ عرش پر جگہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے ساتھ بٹھائیں گے۔ (الفتاویٰ الکبریٰ ۶/۱۰۴۔ مجموع الفتاویٰ ۴/۳۷۴۔ بیان تلبیس

الجمہیۃ ۶/۲۱۶۔ وبدائع الفوائد ۴/۴۰۔ واجتماع الجیوش الاسلامیۃ ۲/۱۹۴)

علامہ ابن تیمیہ نے مجاہد کی روایت پر سکوت اختیار کیا ہے، حالانکہ علامہ ابن تیمیہؒ ایسے مزاج کے تھے کہ اپنے مزاج کے خلاف حسن اور صحیح روایت کو بھی مسترد کر دیتے تھے اور امام طحاویؒ پر اعتراض کرتے ہیں کہ موضوع روایات نقل کرتے ہیں، جس میں ”رد الشمس“ کی روایت پر بھی اعتراض کیا ہے؛ حالانکہ یہ روایت حسن ہے۔ اور یہاں ایک ضعیف راوی کی موقوف روایت کو بلا چون و چرا نقل کر دیا، فیما للتعجب۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے ان کو مائل بتخسیم کہا ہے۔

مقام محمود کی یہ تفسیر کہ عرش پر خالی جگہ ہے جہاں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو قیامت کے دن بٹھایا جائے گا، صحیح نہیں، بلکہ صحیح تفسیر شفاعت کبریٰ ہے۔

مجاہد کی روایت کو امام طبری نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے: ثنا عباد بن یعقوب الأسدي، ثنا ابن فضیل، عن لیث، عن مجاهد في قوله: ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ (الإسراء: ۷۹) قال: يجلسه معه على العرش.

امام طبری اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وأولى القولين في ذلك بالصواب ما صحَّ به الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك ما حدثنا به أبو كريب قال: ثنا وكيع، عن داود بن يزيد، عن أبيه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ سئل عنها، قال: هي الشفاعة“۔ (تفسير الطبري ۱۵/۴۷)

علامہ کوثری لکھتے ہیں: ”والإقعاد معه على العرش يروى عن مجاهد بطريق ضعيفة، وتفسير المقام المحمود بالشفاعة متواتر تواتراً معنوياً، وأنى ما ينسب إلى مجاهد من ذلك؟! وقد صرح غير واحد من الأئمة ببطلان ما يروى عن مجاهد. ويرى بعض النصارى رفع عيسى عليه السلام وإقعاده في جنب أبيه، وهذا هو مصدر هذا التخریب“۔ (السيف الصقيل، ص ۵۴)

علامہ ابن تیمیہؒ نے مجاہد کی اس روایت پر سکوت اختیار کیا، اس کی تضعیف یا تردید نہیں کی؛ جبکہ اس میں ایک راوی عباد بن یعقوب رافضی ہے، جو صحابہؓ کی سب و شتم میں ملوث تھا، نیز یہ روایت صرف مجاہد سے موقوفاً مروی ہے۔

عباد بن یعقوب کے بارے میں حافظ ابن حجر لکھتے ہیں: ”صدوق رافضی، وبالغ ابن جہان فقال: يستحق الترك“. (تقریب التہذیب) اور علامہ ذہبی فرماتے: ”من غلاة الشيعة ورؤوس البدع، لكنه صادق في الحديث“. (میزان الاعتدال)

اور دوسرے راوی محمد بن فضیل بن غزوان کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”صدوق عارف رمي بالتشيع“. (تقریب التہذیب) اور لیث بن ابی سلیم کے بارے میں لکھتے ہیں: ”صدوق اختلط جدا ولم يتميز حديثه فترك“. (تقریب التہذیب)

معراج میں رویت باری تعالیٰ ہوئی تھی، یا نہیں؟

مجاہد کے قول کی تحقیق کے بعد اب معراج میں رویت باری تعالیٰ کے بارے میں مختصر تحقیق ملاحظہ کیجئے:

حضرت ابن عباس اور حضرت انس رضی اللہ عنہما رویت کو تسلیم کرتے ہیں؛ جبکہ حضرت عائشہ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما رویت کا انکار کرتے ہیں۔

آیت کریمہ: ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم: ۷-۹) بعض مفسرین اس آیت کا تعلق رویت جبریل علیہ السلام سے جوڑتے ہیں اور یہی صحیح ہے، اور بعض رویت باری تعالیٰ کو ثابت کرتے ہیں۔ اور ایک قول یہ ہے کہ بعض کا تعلق اللہ تعالیٰ سے اور بعض کا جبریل علیہ السلام سے ہے۔

حضرت علامہ محمد انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں کہ آخری آیات: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى. أَفَتَسْمُرُونَهُ عَلَىٰ مَا يَوْمِي﴾ (النجم: ۱۱-۱۲) کا تعلق دیدار الہی سے ہو سکتا ہے، اور ابتدائی آیات کا تعلق حضرت جبریل کی رویت سے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مرفوع حدیث میں موجود ہے: فقالت (أي: عائشة): أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: ”إنما هو جبريل لم أراه على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين“. (صحيح مسلم، باب معنى قول الله عز وجل: وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى، رقم: ۲۸۷)

حضرت ابو ہریرہ، ابن عباس اور عروہ بن زبیر وغیرہ رضی اللہ عنہم اللہ تعالیٰ کی رویت کے قائل ہیں۔ مروان نے ابو ہریرہ سے پوچھا: هل رأى محمدًا ربه، فقال: نعم. (راجع: تفسير القرطبي، الأنعام: ۱۰۳. والنوحي لابن مند، رقم: ۴۸۲۵۲)

طبرانی نے ”الاوسط“ میں ابن عباس سے نقل کیا ہے: ”إِنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَبَّهُ مَرَّتَيْنِ: مَرَّةً بِبَصَرِهِ، وَمَرَّةً بِفُؤَادِهِ“. (المعجم الأوسط، رقم: ۵۷۶۱)

وفي كتاب السنة للخلال عن المروزي: قلت لأحمد: إنهم يقولون: إن عائشة قالت:

من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى. فبأي شيء يدفع قولها؟ قال: بقول النبي صلى الله عليه وسلم: ”رأيتُ ربي“، وقول النبي صلى الله عليه وسلم أكبر من قولها. (فتح الباري ۶۰۸/۸)

اور نسائی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے: ”أتعجبون أن تكون الخلّة لإبراهيم، والكلام لموسى، والرؤية لمحمد صلى الله عليه وسلم“. (السنن الكبرى للنسائي، رقم: ۱۱۴۷۵. وأخرجه الحاكم في المستدرک، رقم: ۳۱۱۴. وصحّحه على شرط البخاري. وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم).

وروی أحمد بإسناد قوي عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”رأيتُ ربي تبارك وتعالى“. (مسند أحمد، رقم: ۲۵۸۰. وابن أبي عاصم في السنة، رقم: ۴۳۳. والآجري في الشريعة، رقم: ۱۰۳۳)

امام ترمذی سند حسن کے ساتھ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کرتے ہیں: ”رأى محمد ربه. قال عكرمة: قلت: أليس الله يقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾. قال: ويحك، ذاك إذا تجلّى بنوره الذي هو نورُه، وقد رأى محمد ربه مرتين“. (سنن الترمذی، باب: ومن سورة النجم، رقم: ۳۲۷۹. وابن أبي عاصم في السنة، رقم: ۴۳۷)

وعن أبي ذر قال: سألتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيتَ ربَّكَ؟ قال: نورٌ أنى أراه. وفي رواية عبد الله المازني: نورانيُّ أراه. وعن عبد الله بن شقيق قال: قلت لأبي ذرٍ لو رأيتُ رسولَ الله لسألتُه، فقال: عن أي شيء كنتَ تسأله؟ قلتُ: سألتُه هل رأيتَ ربَّكَ؟ فقال أبو ذر: قد سألتُه، فقال: رأيتُ نوراً. (صحيح مسلم، باب في قوله عليه السلام: نور أنى أراه، رقم: ۲۹۱-۲۹۲)

مفسرین نے لکھا ہے کہ تطبیق یہ ہے کہ وہ رویت نہیں ہوئی جس کے سامنے نگاہ ٹھہر سکتی ہے۔ ابو موسیٰ اشعری کی حدیث میں ہے: ”حجابه النور، لو كشفه لأحرقت سُبحات وجهه (أي أنوار وجهه) ما انتهي إليه بصره من خلقه“۔ اور وہ رویت ہوئی جس کے سامنے نظر اور بصر ٹھہر سکتی ہے۔ یا یوں کہیں کہ اعلیٰ درجے کی رویت نہیں ہوئی؛ بلکہ رویت دون رویت ہوئی، یا ذات کا حقیقی مشاہدہ نہیں ہوا؛ بلکہ نور کا مشاہدہ ہوا، یا قلب کے ساتھ مشاہدہ ہوا، نہ کہ بصر کے ساتھ۔ اور جس روایت میں رویت بصری کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ قلب کے اندر رویت بصری رکھی گئی۔

رؤیت باری تعالیٰ کے مسئلے کی تشریح مفسرین نے سورہ نجم کی آیات کے ذیل میں فرمائی ہیں، اور فتح الباری اور فتح الملہم شرح مسلم وغیرہ میں بھی اس کی تشریح موجود ہے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ یہی ہے کہ معراج مع الروح والجسد واقع ہوئی ہے، جس کے چند دلائل یہاں ذکر کئے جاتے ہیں:

دلائل معراج الروح والجسد:

(۱) آیت اسراء کو سُبْحَن سے شروع کیا گیا ہے، اور سُبْحَن کا استعمال مقامِ تعجب میں ہوتا ہے، جہاں اللہ تعالیٰ کے عجائبات قدرت کا بیان ہو۔ کلمۃ سبحان تستعمل فی تنزیہ اللہ تعالیٰ عن العجز عند مشاہدۃ آیاتہ۔ اور تعجب کے موقع پر استعمال کا تقاضا یہ ہے کہ معراج کے واقعہ میں غایتِ تعجب کو ثابت کیا جائے؛ جبکہ صرف روح کے ساتھ سفر ملکوت و سموات میں کوئی تعجب کی بات نہیں؛ بلکہ عام لوگوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔

(۲) اس آیت کریمہ میں ”عبد“ کا لفظ آیا ہے، جو روح اور جسد کے مجموعہ پر بولا جاتا ہے، جیسے: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ﴾ (الجن: ۱۹) اور ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَىٰ عَبْدًا إِذَا صَلَّىٰ﴾ (العلق: ۹-۱۰)۔

(۳) اسراء کا لفظ بھی جسد کے لیے مستعمل ہے، جیسے: ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ﴾ (ہود: ۸۱) اور ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَن أَسْرِ بِعِبَادِيٰ إِنَّكَ مُتَّبَعُونَ﴾ (الشعراء: ۵۲)۔

(۴) اگر خواب کا واقعہ ہوتا تو اس میں تعجب اور انکار کی کیا بات تھی؟ خواب میں تو لوگ کچھ بھی دیکھ سکتے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا صعود و عروج اس طرح ہے، جیسے جبرئیل علیہ السلام کا نزول کہ مع الجسد ممکن ہے اس میں ہرگز کوئی استبعاد نہیں۔ (راجع للدلائل والبعث التفصیلی مع أجوبة المنكرين: شرح العقائد، ص ۲۱۹-۲۲۲)۔

والنبراس، ص ۲۹۲-۲۹۴۔ ومقالة الكوثري المسماة بـ ”الإسراء والمعراج“ ضمن مقالاتہ۔ وشرح المقاصد ۵/۸-۴۹۔ ومفاتيح الغيب، الإسراء: ۱۔ وروح المعاني، الإسراء: ۱)۔

حالت بیداری میں معراج کے عدم قائلین کے شبہات اور ان کے جوابات:

(۱) صحیح بخاری وغیرہ میں ہے: ”واستيقظ وهو في المسجد الحرام“۔ (صحیح البخاری، باب قوله: وكلم الله موسى تكليماً، رقم: ۷۵۱۷) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ سورہے تھے۔

جواب (۱): یہ روایت شریک کی ہے جو اگرچہ بخاری کے راوی ہیں؛ مگر کثیر الغلط ہیں، یہی وجہ ہے کہ منازل الأنبياء فی السماء کی ترتیب میں بھی ان سے غلطی ہوئی ہے۔

(۲) یہ الفاظ حدیث کے آخر میں آئے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملکوت السموات کی سیر سے زمین

پر آنے کو بیداری سے تعبیر کیا گیا ہے۔ (شرح النووي على مسلم، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم

۲۱۰/۲. فتح الباري، باب المعراج ۲۰۴/۷)

معراج کی ابتدا کے بارے میں بخاری کی ایک روایت میں ”فُرج عن سقف بيتي وأنا بمكة“

(رقم: ۳۴۹) کے الفاظ آئے ہیں، اور دوسری روایت میں ہے: ”بينما أنا في الحطيم“ (رقم: ۳۸۸۷) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا حطیم کعبہ سے ہوئی؛ لیکن اس میں یوں تطبیق ہو سکتی ہے کہ اپنے گھر سے حطیم تشریف لائے اور حطیم سے اسراء کا سفر شروع ہوا۔

تاریخ اور سیرت کی کتابوں کے مطابق معراج کی ابتدا حضرت ام ہانی کے گھر سے ہوئی۔ یہ خلاف ظاہر ہے؛ اس لیے کہ آدمی اپنے گھر میں سوتا ہے، الایہ کہ تاویل کی جائے کہ آپ کا گھر بعد میں ام ہانی کا گھر بن گیا تھا؛ اس لیے کہ ہجرت کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا گھر عقیل کے قبضہ میں آیا جو اس وقت تک مسلمان نہ ہوئے تھے۔ بعد میں یہ آپ کی چچا زاد بہن ام ہانی کے قبضہ میں آیا ہوگا، تو انتہا کے اعتبار سے وہی گھر ام ہانی کا ہے۔

(۲) ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ (الإسراء: ۶۰) کی بعض مفسرین نے

معراج کے واقعہ سے تفسیر کی ہے۔

جواب (۱): رؤیا سے مراد خواب ہے، اور اس سے مراد معراج نہیں؛ بلکہ فتح مکہ ہے جس میں تاخیر ہوئی۔ اور اگر معراج مراد لیا جائے تو رؤیا عین مراد ہوگا؛ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما مذکورہ آیت کریمہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ”هي رؤيا عين أريها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة أُسري به“۔ (صحیح

البخاري، باب ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾، رقم: ۴۷۱۶)

اور درج ذیل اشعار بھی اس پر شاہد ہیں کہ رؤیا عجیب شے کے معائنہ کے معنی میں بھی آتا ہے:

مضى الليل والفضل الذي لك لا يمضي * ورؤياك أحلى في العيون من الغمض

(ديوان الممتني: ۱۰)

رات گزر گئی؛ لیکن آپ کی فضیلت ختم نہیں ہوئی، اور آپ کا دیدار آنکھوں میں نیند سے زیادہ لذیذ ہے۔

و كبر للرؤيا وهش فؤاده * وبشر قلباً كان جمّاً بلا بله

(حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ۴/۶. روح المعاني ۹/۸. سبل الهدى والرشاد ۶۹/۳)

شاعر نے شکاری کی تعریف کی اور کہا کہ جب شکار دیکھا اور خوشی کے مارے تکبیر بلند کی اور اس دل کو خوشخبری سنائی جس کی پریشانی زیادہ تھی کہ معلوم نہیں شکار ملے گا یا نہیں۔

یہاں بھی رؤیا عین مراد ہے۔ تو آیت کا معنی ہوگا: اور ہم نے جو نظارہ تمہیں دکھایا، اُس کو (کافر) لوگوں

کے لیے بس ایک فتنہ بنادیا۔

(۳) اوپر حرارت اور برودت ہے تو ان دونوں سے حفاظت کیسے ہوئی؟ بعض فلسفی کہتے ہیں کہ اوپر کرہ

ناریہ بھی ہے۔

جواب: اللہ تعالیٰ نے جب انسانوں کو یہ قدرت عطا فرمائی ہے کہ وہ اپنی حفاظت کا سامان مہیا کر لیتے ہیں تو کیا وہ خود اس پر قادر نہیں کہ اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت فرمائے؟ اور اب تو کرہ ناریہ ایک خیالی پلاؤ ہے حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

(۴) اتنی قلیل مدت میں اتنا لمبا سفر کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب (۱): آج کل کے سائنسدان اس بات پر متفق ہیں کہ سرعت کی کوئی حد نہیں، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اللہ تعالیٰ نے ایسی سرعت عطا فرمائی جس کی نظیر دنیا میں نہیں پائی جاتی۔

(۲) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو براق پر لے جایا گیا۔ اور براق برق سے ہے جس کے معنی بجلی کے ہیں، گویا قوتِ ملکی براق کی شکل میں متشکل ہو گئی۔

(۳) حضرت شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کبھی جسم پر روح کی حالت طاری کر دیتے ہیں والجسم یصیر کالروح۔ تو جس طرح روح کی سرعت کی کوئی حد نہیں اسی طرح جسم پر روح کی حالت طاری ہونے سے جسم کی سرعت کی بھی کوئی حد نہیں رہتی۔

(۴) اجسام جتنے بھی ہیں زمین ہو یا ستارے یا اجرام فلکیہ ان میں کشش ثقل پائی جاتی ہے، جسے انجذاب سے تعبیر کرتے ہیں۔ اللہ کے حکم سے اس انجذاب کو متوجہ کیا گیا۔ اس کے ساتھ روح کی سرعت اور براق کی سرعت اور قوت سب نے ملکر تھوڑی سی مدت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو آسمانوں میں پہنچا دیا۔ مذکورہ بالا مضمون کا خلاصہ حضرت مولانا شمس الحق افغانیؒ کے ایک مضمون سے ماخوذ ہے۔

سفر معراج کا مقصد:

سفر معراج سے مقصود عظیم نشانیوں کا مشاہدہ کرانا، انبیاء علیہم السلام سے ملاقات، پانچ نمازوں کی فرضیت، سورہ بقرہ کی آخری آیات کا نزول اور یہ خوشخبری تھی کہ ”من مات ولم یشرک باللہ دخل الجنة“۔

اسراء و معراج کے موضوع پر متعدد علماء کی تصانیف موجود ہیں۔ شیخ محمد نجیب المطیعی کا بھی اس موضوع پر ”الکلمات الطیبات فی المأثور عن الإسراء والمعراج من الروایات...“ کے نام سے ایک اچھا

رسالہ ہے۔

مصنفؒ کے اشعار کی روشنی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی چھ خصوصیات کا بیان: مصنفؒ نے مذکورہ بالا چار اشعار (۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷) میں سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی چھ صفات و خصوصیات بیان فرمائی ہیں:

(۱) پہلی خصوصیت: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیاء والمرسلین ہیں، آپ کے بعد نبوت کا دعویٰ کرنے والا جھوٹا اور دجال ہوگا۔

(۲) دوسری خصوصیت: شرافتِ نسب، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بنی آدم میں عالی النسب ہیں، جیسا امام بخاری نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”بعثت من خیر قرون بنی آدم“۔ (صحیح البخاری، باب صفة النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم: ۳۵۵۷)

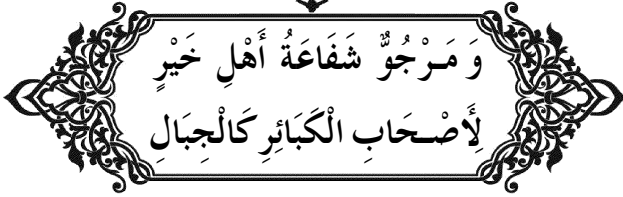
(۳) تیسری خصوصیت: حسن و جمال: آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوقات میں ذات اور صفات کے اعتبار سے حسین و جمیل ہیں۔

آفاقتہا گردیدہ ام مہر بتاں ورزیدہ ام ❁ بسیارخوباں دیدہ ام، لیکن تو چیزے دیگری

- (۴) چوتھی خصوصیت: آپ صلی اللہ علیہ وسلم اولین اور آخرین کے سردار اور امام ہیں۔
 (۵) پانچویں خصوصیت: آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تا قیامت باقی رہنے والی ہے۔
 (۶) چھٹی خصوصیت: اسرار و معراج ہے۔

یاربِّ صلّ وسلم دائماً أبداً ❁ علی حبیبک خیر الخلق کلّہم





ترجمہ: پہاڑوں کی مانند کبیرہ گناہوں کے مرتکب لوگوں کے لیے اہل خیر کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے۔

یہ شعر دو مختلف مواضع میں آیا ہے۔ بعض نسخوں میں یہاں اور بعض میں دوسری جگہ مذکور ہے۔ اور بعض نسخوں میں مکرر آیا ہے۔

ملا علی قاری فرماتے ہیں: شفاعۃ اهل الخیر من الانبیاء والاولیاء لأهل الذنوب الکبائر فضلا عن الصغائر مرجوً. والمراد بالكبائر هنا ما عدا الشرك. (ضوء المعالی، ص ۱۷۲)

شفاعت: لغت میں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کو کہتے ہیں۔ سفارش کو بھی شفاعت کہتے ہیں؛ اس لیے کہ سفارش کرنے والے نے اپنے کلام کو دوسرے کے کلام کے ساتھ ملا دیا، یا شفیع نے اپنی درخواست کو مشفوع لہ کی درخواست کے ساتھ ملا دیا، یا محتاج اکیلا تھا تو شفیع اس کے ساتھ مل گیا۔

والشفع: جفت، جوڑا۔

والشفاعة: سوال الخیر من الغیر للغیر. اصطلاح میں شفاعت خیر میں استعمال ہوتی ہے، اور شفاعت لغوی شریں بھی استعمال ہوتی ہے، جیسے قرآن میں ہے: ﴿وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا﴾. (النساء: ۸۵)۔^(۱)

(۱) قال الراغب الأصفهاني: "الشفع: ضم الشيء إلى مثله... والشفاعة: الانضمام إلى آخر ناصراً له وسائلاً عنه، وأكثر ما يستعمل في انضمام من هو أعلى حرمة ومرتبة إلى من هو أدنى". (المفردات في غريب القرآن، ص ۲۶۳) وقال الرازي: "الشفاعة أن يستوهب أحد لأحد شيئاً ويطلب له حاجة. وأصلها من الشفع الذي هو ضد الوتر، كأن صاحب الحاجة كان فرداً فصار الشفيع له شفعاً". (مفاتيح الغیب، البقرة: ۴۸، ۵۸/۳) وقال الزيلعي: "الشفعة في اللغة مأخوذة من الشفع، وهو الضم ضد الوتر، ومنه شفاعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم للمذنبین؛ لأنه يضمهم بها إلى الفائزين". (تبيين الحقائق ۲۳۹/۵)

وقال البيجوري: "والشفاعة لغة الوسيلة والطلب، وعرفاً سؤال الخیر من الغیر للغیر". (تحفة المريد، ص ۳۰۵) وقال في تحفة الأعالي: "والشفاعة لغة: الوسيلة، وعرفاً طلب سؤال الخیر للغیر، وفيه نظر؛ فإن الشفيع قد يشفع لنفسه، والتعريف لا يشمل. وهي مأخوذة من الشفع ضد الوتر، كأن الشافع ضم سؤاله إلى سؤال المشفوع له". (ص ۹۳) =

شفاعت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) شفاعۃ مخلوق إلى مخلوق. یعنی کسی کی سفارش کرنا کہ فلاں کا یہ کام کر دو۔

(۲) شفاعۃ مخلوق إلى الخالق. یعنی خالق سے مخلوق کی سفارش کرنا۔ اس کے لیے مندرجہ ذیل شرائط ہیں:

(الف) من بعد إذنه. قال الله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾. (البقرة: ۲۵۵)

(ب) كون الشفيع كاملاً. قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾. (الأنبياء: ۲۸)

اس آیت سے پہلے ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ مذکور ہے یعنی محترم عباد شفاعت کریں گے۔

(ج) مشفوع لہ کا مؤمن ہونا شرط ہے، کافر کی شفاعت نہیں ہوگی۔ ﴿إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ مؤمن ہی ہوگا۔

شفاعت کی مشہور اقسام:

شفاعت کی مشہور اقسام کا مجموعہ ”تُخَمَّرُ كَذًّا“ ہے۔ (یعنی شفاعت مشقت کو ڈھانپ لیتی ہے)۔

ت: تخفيف العذاب کی شفاعت۔

خ: الخروج من النار کی شفاعت۔

م: متساوي الحسنات والسيئات کی شفاعت۔

م: مستحق نار جو ابھی نار میں داخل نہیں ہوا، اس کی شفاعت۔

ر: رفع الدرجات کی شفاعت۔ اس کو معتزلہ بھی مانتے ہیں۔

ك: الشفاعۃ الكبُرىٰ۔ اس کو بھی معتزلہ مانتے ہیں۔ (۱)

= وقال العيني: ”الشفاعة: هي سؤال فعل الخير وترك الضر عن الغير لأجل الغير على سبيل الضراعة“. (عمدة القاري

۱۹۶/۳. وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۳۴۱)

(۱) وأنكرت المعتزلة شفاعته صلى الله عليه وسلم في من استحق النار أن لا يدخلها، وفيمن دخلها أن يخرج منها، وأما الشفاعۃ العظمى والشفاعة في زيادة الدرجات فلا ينكرونها.

وهذه المسألة مبنية على جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعۃ، فعندنا يجوز، فبالشفاعة أولى، وعندهم لا يجوز ذلك بدون الشفاعۃ، فبالشفاعة كذلك.

قال القاضي عياض: مذهب أهل السنة جواز الشفاعۃ عقلاً، ووجوبها بصريح قوله تعالى: ﴿لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ﴾، ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾، وأمثالها، وبخبر الصادق سمعاً وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحتها في الآخرة لمذنبی المؤمنین، وأجمع السلف الصالح ومن بعدهم من أهل السنة عليها. (إكمال المعلم ۵۶۵/۱. وراجع للبحث التفصيلي: تبصرة الأدلة ۷۹۲-۷۹۸. وتحفة المريد، ص ۳۰۵. والنبراس، ص ۲۳۸-۳۴۱. وشرح العقائد، ص ۱۸۲-۱۸۶. ومفاتيح الغيب، البقرة: ۴۸، ۵۹/۳. وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص ۶۸۷-۶۹۰)

د: دخول الجنة بغير حساب.

د: دخول جميع المؤمنين في الجنة.

۱: اللہ تعالیٰ کی شفاعت، جو عفو کے معنی میں ہے۔ (۱)

شفاعتِ محشر کے شافعین درج ذیل حضرات ہیں:

(۱) انبیاء علیہم السلام۔

(۲) ملائکہ۔

(۳) شہید کی شفاعت۔

(۴) علماء۔

(۵) مؤمنین کاملین۔

(۶) حافظ قرآن کی شفاعت۔

(۷) شفاعت الصیام۔

(۸) شفاعت القرآن الکریم۔

(۹) شفاعت السقط۔

(۱۰) شفاعت اللہ تعالیٰ۔

”فیشفع النبیون والملائكة والمؤمنون، فيقول الجبار: بقيت شفاعتی، فيقبض قبضة من النار، فيخرج أقواماً قد امتحشوا...“ (صحیح البخاری، رقم: ۴۷۳۹)

”ثم تُشفَع الملائكة، والنبیون، والشهداء، والصالحون، والمؤمنون، فيُشفَعهم اللہ“ (المستدرک للحاکم، رقم: ۸۷۷۲، وقال: صحیح علی شرط الشيخین. ووافقه الذهبي)

”يُشفَع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء، ثم العلماء، ثم الشهداء“ (سنن ابن ماجه، باب ذكر الشفاعة، رقم: ۴۳۱۳، وإسناده تالف، عنسبة بن عبد الرحمن متروك، واتهمه أبو حاتم بالوضع)

”من قرأ القرآن واستظهره، فأحل حلاله، وحرم حرامه أدخله اللہ به الجنة وشفعه في عشرة من أهل بيته كلهم قد وجبت له النار“ (سنن الترمذي، رقم: ۲۹۰۵، وإسناده ضعيف)

(۱) تفصیل کے لیے دیکھئے: شرح النووي علی مسلم ۳/۳۵، باب إثبات الشفاعة. وفتح الباري ۱۱/۲۸، باب صفة الجنة والنار. وشفاء السقام في زيارة خير الأنام، الباب العاشر، ص ۱۶۰. وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۱۰۳. وإكمال المعلم ۱/۵۶۵-۵۶۶.

”الصيام والقرآن يشفعان للعبد يوم القيامة“۔ (مسند أحمد، رقم: ۶۶۲۶۔ والمستطردك للحاكم،

رقم: ۲۰۳۶، وقال الحاكم: صحيح على شرط مسلم۔ ووافقه الذهبي)

”إِنَّ السَّقْطَ لِيُرَاغِمَ رَبَّهُ، إِذَا أَدْخَلَ أَبُوَيْهِ النَّارَ، فَيُقَالُ: أَيُّهَا السَّقْطُ الْمُرَاغِمُ رَبَّهُ أَدْخِلْ

أَبُويكَ الْجَنَّةَ فَيَجْرُهُمَا بِسَرِّهِ حَتَّى يُدْخِلَهُمَا الْجَنَّةَ“۔ (سنن ابن ماجه، باب ما جاء فيمن أُصِيبَ بِسَقْطٍ،

رقم: ۱۶۰۸، وإسناده ضعيف لضعف مندل بن علي العنزي)۔

اشکال: کیا اللہ تعالیٰ دوسروں کو کہیں گے کہ فلاں کو معاف کر دو؟

جواب: شفاعۃ اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کا درگزر اور معاف کرنا ہے؛ جبکہ دوسروں کی شفاعت کے نتیجے میں لوگ یعنی مشفوع لہم نار سے نکل جائیں گے، یا جس مصیبت میں مبتلا ہیں اس سے خلاصی پائیں گے، یا رفع درجات حاصل کر لیں گے، اور آخر میں اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جہنم سے آزاد فرمائیں گے، جن کے پاس ظاہری عمل نہ تھا، صرف قلبی عمل تھا اور اس کا علم انبیاء و ملائکہ کو بھی نہ تھا۔ گویا اللہ تعالیٰ کا جہنم سے آزاد فرمانا سابقہ شفاعتوں کا تتمہ ہے؛ اس لیے اس کو مشاکلت کے طور پر شفاعت کہا گیا۔

امام بیجوری لکھتے ہیں: ”وشفاعۃ المولی عبارة عن عفوہ؛ فإنه تعالى يشفع فيمن قال: لا إله إلا الله وأثبت الرسالة للرسول الذي أرسل إليه ولم يعمل خيراً قط، ليتفضل الله تعالى عليه بعدم دخوله النار بلا شفاعۃ أحد“۔ (تحفة المريد، ص ۳۰۵۔ وانظر أيضاً: نشر اللآلي، ص ۲۲۲۔ وانظر لتفصيل أصحاب الشفاعۃ: البدور السافرة في أحوال الآخرة، ص ۳۶۰-۳۷۴۔ والتذكرة، ص ۳۹۵-۴۰۰)۔

لأصحاب الكبائر كالجبال: اس مصرعے میں معتزلہ کی تردید ہے کہ اصحاب کبار ان کے نزدیک مخلد فی النار ہوں گے۔ قاضی عبد الجبار معتزلی نے لکھا ہے: ”إن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً الآبدین ودھر الداهرين“۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۶۶۶)

معتزلہ اور مرجئہ ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ معتزلہ اور خوارج کبیرہ کو اس قدر ثقیل بناتے ہیں کہ کفر کا حکم اس کے لیے ثابت کرتے ہیں، اور مرجئہ کبیرہ کو بھی صغیرہ کا حکم دیتے ہیں۔

شفاعت پر اشکال:

جب آیت کریمہ ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: ۲۱۴) نازل ہوئی، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صفا پہاڑی پر تشریف لے گئے اور قبائل قریش کو بلا کر کہا: ”یا فلان یا فلان یا صفیة عمة رسول اللہ، یا فاطمة بنت رسول اللہ، انقذوا أنفسکم من النار، فإنّی لا أملك لکم من اللہ شیئاً“۔

وفي رواية: ”لا أغني عنکم من اللہ شیئاً“۔ (صحيح البخاري، باب ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾، رقم: ۴۷۷۰)۔

وصحیح مسلم، باب قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾، رقم: ۲۰۴ و ۲۰۶ تو شفاعت کیسے ثابت ہوئی؟

جواب (۱): ہذا فی حق المشرک. خطاب میں اصل مقصود مشرکین تھے؛ اگرچہ خطاب میں حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کا بھی نام لیا۔

(۲) ”لا أَعْصِي عَنكُمْ شَيْئًا“ میں شفاعت کی قید لگائیں گے کہ شفاعت کا یہاں استثناء ہے؛ اگرچہ مذکور نہیں، اور ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مقام تخویف ہے؛ لیکن استثناء کا وجود دوسرے دلائل اور نصوص سے ثابت ہوتا ہے، جیسے کسی طالب علم کو مدرسہ سے خارج کر دیا جائے اور تہدیداً کہا جائے کہ تمہارا داخلہ نہیں ہوگا اور دل میں یہ ہوتا ہے کہ درخواست دے گا، تو معاف کر دیا جائے گا۔

(۳) یہ آیت نزول شفاعت سے قبل کی ہے۔ (فتح الباری ۵۰۲/۸)

علماء فرماتے ہیں کہ دنیوی اعتبار سے شفاعت دعا کے مترادف ہے، یعنی دعا کرنا بھی شفاعت میں داخل ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾. (الحشر: ۱۰)

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کی تدفین کے بعد ارشاد فرمایا: ”اسْتَغْفِرُوا لِأَخِيكُمْ وَسَلُّوا لَهُ التَّيْبَةَ، فَإِنَّهُ الْآنَ يُسْأَلُ“ (سنن أبي داود، باب الاستغفار عند القبر للميت، رقم ۳۲۲۱)۔

حضرت عائشہؓ نے سوال کیا کہ زیارتِ قبور کے وقت کیا کہوں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين، وإنا إن شاء الله بكم لأحقون“۔ (صحیح مسلم، باب ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلها، رقم: ۹۷۴)۔

قبر کے پاس تلاوت کا حکم:

تلاوت قرآن بھی شفاعت میں داخل ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور عبد الرحمن بن العلاء سے مروی ہے جو مرنوعاً اور موقوفاً دونوں طرح ثابت ہے کہ جب کسی کو دفن کرو تو قبر کے سرہانے ﴿اَلَمْ﴾ تا ﴿اَلْمُفْلِحُونَ﴾ اور پانچویں کے پاس سورہ بقرہ کی آخری آیات ﴿اَمِنْ الرَّسُولِ﴾ سے آخر سورت تک پڑھو۔^(۱)

(۱) أما الحديث المرفوع فأخرجه الطبراني في ”الكبير“ (۴۹۱/۲۲۰/۱۹) بإسناده عن عبد الرحمن بن العلاء بن السلاج، عن أبيه، قال لي أبي: يا بني! إذا أنا مُتُّ فألحدني، فإذا وضعتني في لحدي فقل: بسم الله وعلى ملة رسول الله، ثم سبَّ عليَّ الثرى سبًّا، ثم اقرأ عند رأسي بفاتحة البقرة وخاتمتها، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك. وأما الحديث الموقوف: فأخرجه البيهقي في ”الدعوات الكبير“ (رقم: ۶۳۸) قال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا العباس بن محمد، قال: سألت يحيى بن معين عن القراءة عند القبر، فقال: حدثنا =

سلفی حضرات کا تلاوت کے ایصالِ ثواب سے انکار:

سلفی حضرات تلاوت کے ایصالِ ثواب کے سخت منکر ہیں، قبر پر ہو یا کسی اور مقام پر۔ اُن کی تسلی کے لیے

= مبشر بن إسماعيل الحلبي، عن عبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج، عن أبيه أنه قال لبنيه: "إذا أدخلتموني في قبوري فضعوني في اللحد، وقولوا: بسم الله وعلى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وُسُتُوا عليَّ التراب سَنًا، وَاقرؤْ وا عند رأسي أول البقرة وخاتمتها، فإني رأيت ابن عمر يستحب ذلك". ومثله في السنن الكبرى للبيهقي ٥٦٤/٤. وفي تاريخ ابن معين برواية الدوري، رقم: ٥٢٣٨. وتاريخ دمشق لابن عساكر ٤٧/٢٣٠، و ٥٠/٢٩٧.

وقال البيهقي: هذا موقف حسن. وأورده النووي في الأذكار (رقم: ٤٧٠) وقال: إسناده حسن.

ومبشر بن إسماعيل ثقة مأمون كما في "الثقات" لابن حبان، وميزان الاعتدال. وعبد الرحمن بن العلاء بن اللجلاج مقبول كما في التقريب. وذكره ابن حبان في "الثقات".

ابن حبان کی توثیق کے بارے میں شیخ عوامہ لکھتے ہیں: أما أن يُقُولَ ويشهّر به أنه يوثق المجاهيل: فلا ينبغي، وهو من الخطأ بمكان، وبناء على هذا الفهم سهل وشاع على الألسنة والأقلام ردّ توثيق ابن حبان للراوي إذا انفرد به...

وأول من رأيته أنصف ابن حبان وتوثيقه للرواة: الحافظ العراقي، فقد سأله تلميذه الحافظ ابن حجر رحمهما الله تعالى، فقال: "ما يقول سيدي في أبي حاتم ابن حبان إذا انفرد بتوثيق رجل لا يعرف حاله إلا من جهة توثيقه له، هل ينهض توثيقه بالرجل إلى درجة من يحتج به؟، وإذا ذكر ذلك الرجل بعينه أحد الحفاظ كأبي حاتم الرازي بالجهالة، هل يرفعها عنه توثيق ابن حبان له وحده، أم لا؟"

فأجابه العراقي بقول: "إن الذين انفرد ابن حبان بتوثيقهم لا يخلوا إما أن يكون الواحد منهم لم يرو عنه إلا راو واحد. أو روى عنه اثنان ثقتان وأكثر، بحيث ارتفعت جهالة عينه... فأما من وثقهم ولا يعرف للواحد منهم إلا راو واحد، فقد ذكر ابن القطان في كتاب "بيان الوهم والإيهام" أن من لم يرو عنه إلا واحد ووثق، فإنه تزول جهالته بذلك.

وذكر ابن عبد البر أن من لم يرو عنه إلا واحد، وكان معروفًا في غير حمل العلم، كالنجدة والشجاعة والزهد احتج به".

(مقدمة المصنف لابن أبي شيبة للشيخ محمد عوامه ١/٨١-٨٣. وانظر: مقدمة "الكاشف" للشيخ محمد عوامه)

وقد نقل الخلال رجوع أحمد حين سمع هذه الرواية. وقصة أحمد مروية من وجهين كما في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخلال، ٨٧-٨٨.

فالأول عن طريق الحسن بن أحمد الوراق قال: ثني علي بن موسى الحداد...

والثاني: من طريق أبي بكر بن صدقة قال سمعت عثمان بن أحمد بن إبراهيم الموصلي.

فالأول وإن قدح فيه بعض، لكن الثاني صحيح. أبو بكر بن صدقة هو أحمد بن محمد بن عبد الله بن صدقة، قال الدارقطني: ثقة ثقة. كذا في تاريخ بغداد (رقم: ٢٦٦٤) وعثمان بن أحمد بن إبراهيم الموصلي صاحب الإمام أحمد وروى عنه كما في "طبقات الحنابلة" (١/٢٢١).

ولقد سئل يحيى بن معين عن القراءة عند القبر فأجاب مستدلاً بهذه الرواية ولم يقل شيئاً. كما في تهذيب الكمال (٢٢٧/٢٢).

شافعية کے نزدیک عبادتِ بدنیا کا ثواب نہیں پہنچتا ہے، لیکن متاخرین شافعیہ کا فتویٰ ثواب پہنچنے پر ہے۔ تو تسل اور ایصالِ ثواب وغیرہ کے بارے میں عبداللہ الغماري نے "الردّ المحکم المتین علی کتاب القول المبین"، لکھی۔ "القول المبین" کسی سلفی کی تالیف ہے۔ =

ہم کہتے ہیں کہ چلودعا تو کر سکتے ہیں، اگر کسی نے تلاوت کی اور آخر میں دعا کی کہ ”یا اللہ میری اس تلاوت کا ثواب مرحومین کو پہنچا دے“، تو دعا تو قبول ہوگی۔

عزالدین عبدالسلام کا فتویٰ تھا کہ قرآن کا ثواب مردے کو نہیں پہنچتا۔ ان کی وفات کے بعد کسی نے ان کو خواب میں دیکھا تو انہوں نے فرمایا کہ: اب مجھے یقین ہو گیا کہ ایصالِ ثواب اموات کو نصیب ہوتا ہے۔ (التذکرۃ للقرطبی، ص ۹۳۔ وإتحاف السادة المتقين ۳۷۳/۱۰)

امام احمد بن حنبلؒ کا واقعہ لکھا ہے کہ کسی کی تدفین میں شریک تھے، تو ایک شخص کو دیکھا جو قبر کے پاس تلاوت کر رہا تھا، امام احمدؒ نے اس کو روک دیا۔ بعد میں جب اس تدفین سے فارغ ہو کر واپس ہو رہے تھے تو محمد بن قدامہ نے اپنی سند سے ان کو یہ روایت بیان کی کہ حضرت ابن عمرؓ میت کے سر ہانے سورہ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیات تلاوت کے لیے کہتے تھے۔ امام احمدؒ نے یہ روایت سن کر کسی شخص کو اس تلاوت کرنے والے کے پاس بھیجا کہ تلاوت کر سکتے ہو۔ (الأمر بالمعروف والنہی عن المنکر للخلال، باب القراءة عند القبور، ص ۸۸۔ وتاریخ بغداد، ترجمة علي بن موسى الحداد. وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ۲۲۱/۱۔ وإحياء علوم الدين ۹/۶۳۳-۶۶۴)۔

شعسیؒ کہتے ہیں: ”كانت الأنصار إذا مات لهم ميت اختلفوا إلى قبره يقرءون عنده القرآن“۔ (الأمر بالمعروف والنہی عن المنکر للخلال، باب القراءة عند القبور، ص ۸۹)۔

ایصالِ ثواب میں قیاس سے استدلال:

ایصالِ ثواب میں قیاس سے بھی استدلال کیا گیا ہے۔ حضرت سعدؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ میری والدہ کا انتقال ہو گیا ہے اگر کوئی صدقہ کروں تو اس کا ثواب پہنچے گا؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہاں پہنچے گا۔ اس کے بعد انہوں نے ایک باغ کو صدقہ کر دیا۔ اسی طرح تلاوت بھی صدقہ کی طرح ہے۔

أن سعد بن عبادۃ رضي الله عنه توفيت أمه وهو غائب عنها، فقال: يا رسول الله إن أمي توفيت وأنا غائب عنها، أينفعها شيء إن تصدقتُ به عنها؟ قال: نعم، قال: فإني أشهدك أن حائطي المخراف صدقةً عليها. (صحيح البخاري، باب إذا قال: أرضي أو يستاني صدقة لله، رقم: ۲۷۵۶)

ایک عورت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ کیا میں اپنے والد کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟

= اور ایک روایت میں سورہ فاتحہ پڑھنے کا بھی ذکر ملتا ہے: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ”إذا مات أحدكم فلا تحبسوه، وأسرعوا به إلى قبره، وليقرأ عند رأسه بفاتحة الكتاب، وعند رجله بخاتمة البقرة في قبره“۔ (المعجم الكبير للطبراني ۱۲/۴۴۴/۱۳۶۱۳۔ وأخرجه أيضاً: البيهقي في شعب الإيمان، رقم: ۸۸۵۴۔ والخلال في الأمر بالمعروف، ص ۸۸۔ وفي إسناده يحيى بن عبد الله البالبلي، وهو ضعيف، وأيوب بن نهيك منكر الحديث)۔

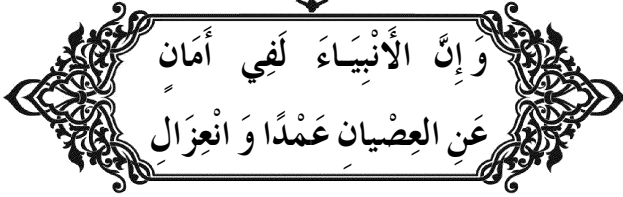
تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے سوال کیا کہ اگر تمہارے والد پر کوئی قرض ہو اور تم اس کو ادا کرو گی تو ادا ہو جائے گا، یا نہیں؟ عورت نے اقرار کیا کہ ہاں ادا ہو جائے گا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسی طرح تم ان کی طرف سے حج بھی کر سکتی ہو۔

عن ابن عباس، عن أخيه الفضل، أنه كان ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم غداة النحر، فأتته امرأة من خثعم فقالت: يا رسول الله! إن فريضة الله في الحج على عباده، أدر كنت أبي شيخاً كبيراً، لا يستطيع أن يركب، أفأحج عنه؟ قال: نعم، فإنه لو كان على أبيك دينٌ، قضيته. (سنن ابن ماجه، باب الحج عن الحي، رقم: ۲۹۰۹).

بعض حضرات کہتے ہیں کہ عبادت میں قیاس سے کام نہیں لیا جاتا؛ لیکن حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کو قرض پر قیاس فرمایا۔
نیز احادیث میں مکئی، باجرہ اور چاول کے عشر کا ذکر نہیں؛ لیکن خطہ اور شعیر پر قیاس کر کے فقہائے کرام ان میں عشر کے قائل ہیں۔

ان مذکورہ احادیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ آیت ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ سے مراد اعمال نہیں؛ بلکہ مطلب یہ ہے کہ کسی کی سعی ایمانی دوسرے کو فائدہ نہیں پہنچا سکتی، ورنہ صدقہ اور حج وغیرہ سب کسی کا عمل ہے جو دوسرے کو فائدہ پہنچا رہا ہے۔ اگر یہ سعی مطلق ہوتی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی اس کو مقید نہ فرماتے اور صدقہ اور حج عن الغیر کو سند جواز فراہم نہ کرتے۔ (انظر: المقالات السنبة في كشف ضلالات أحمد بن تيمية للشيخ عبد الله الهري، ص ۴۱۱-۴۲۱. وإتحاف السادة المتقين ۱۰/۳۶۹-۳۷۳. وشرح الصدور للسيوطي، باب في قراءة القرآن للميت أو على القبر، ص ۳۱۰-۳۱۴. والتذكرة للقرطبي، باب ما جاء في قراءة القرآن عند القبر، ص ۸۴-۹۳)





ترجمہ: اور انبیاء علیہم السلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے عصمت و حفاظت میں ہیں عداً ارتکابِ معاصی سے اور نبوت کے چھین لیے جانے سے۔

اس شعر میں مصنفؒ نے عقیدہ عصمتِ انبیاء علیہم السلام کو بیان فرمایا ہے۔

العصیان: هو مخالفة أمر الله قصداً. (الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ص ۷۷)

الانعزال: الخلع والانخلاع والانقطاع. یعنی نبوت سے معزول نہیں کئے جاتے، بایں طور کہ نبوت سلب ہو جائے۔ قال فی نشر اللآلی (ص: ۱۰۶): (الانعزال) أي: الانخلاع عن النبوة.

أي: النبوة لا تنخلع، أما الولاية فيمكن أن تنخلع. اور اس کی مثال بلعم باعورا ہے جن کی ولایت سلب کر لی گئی تھی۔

انبیاء، نبی کی جمع ہے۔ اگر نبأ سے یعنی مہوز ہو تو بروزن فعیل بمعنی فاعل یعنی مجرب ہے، اور اگر نبو معتل اللام ہو تو بروزن فعیل مبنی المفعول بمعنی مرفوع الشان ہے۔

ولایت کی اقسام:

(۱) ولایتِ کاملہ؛ (۲) ولایتِ غیر کاملہ۔ ولایتِ غیر کاملہ کے سلب ہونے کی مثال اوپر گزر چکی ہے۔ اور کامل ولایت اگرچہ سلب نہیں ہوتی؛ لیکن اس کا سلب ہونا ممکن ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: ”فمن رجع رجع عن الطريق، لا من وصل إلى الفريق“. (ضوء

المعالي، ص ۱۱۷)

حدیث میں آتا ہے: حضرت ابوسفیانؓ سے جب ہرقل نے پوچھا کہ جو مسلمان ہو جاتے ہیں کیا وہ دوبارہ اسلام چھوڑ کر مرتد بھی ہوتے ہیں؟ حضرت ابوسفیانؓ نے کہا: نہیں۔ ہرقل بولا: ”وكذلك الإيمان إذا خالط

بَشَاشَةُ الْقُلُوبِ“. (صحيح البخاري، باب ﴿قُلْ يَٰأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾، رقم ۴۵۵۳).

اشکال: سلفی حضرات کہتے ہیں کسی ولی کا توسل کرنے میں یہ خرابی ہے کہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس کا خاتمہ

کفر پر ہوا، یا ایمان پر موت واقع ہوئی ہے۔

جواب ترمذی شریف میں حدیث ہے: ”إِذَا رَأَيْتَ الرَّجُلَ يَتَعَاهدُ الْمَسْجِدَ، فَاشْهَدُوا لَهُ

بِالْإِيمَانِ“۔ (سنن الترمذی، باب ما جاء في حرمة الصلاة، رقم: ۲۶۱۷)۔

مذکورہ روایت میں کہا گیا ہے کہ اس شخص کے ایمان کی گواہی دو، یہ نہیں فرمایا کہ معلوم نہیں اس کا انجام کیا ہوگا؟ اور قرآن کریم میں ہے: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا﴾۔ (البقرة: ۲۵۶) جس شخص نے شیطان کا انکار کیا اور اللہ پر ایمان لایا، اس نے ایک مضبوط کڑے کو پکڑ لیا جس کے ٹوٹنے کا امکان نہیں۔ اسی طرح ایمان کی چاشنی جب دلوں میں مل جاتی ہے تو نکلنے کا نام نہیں لیتی۔ اور توسل اس محبت سے ہے جو ولی سے بحیثیت ولی ہوتی ہے۔

اشکال: عن عائشة قالت تُوَفِّي صَبِيًّا فَقُلْتُ: طَوَّبَى لَهُ عَصْفُورٍ مِنْ عَصَافِيرِ الْجَنَّةِ. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”أَوْ لَا تَدْرِينَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْجَنَّةَ وَخَلَقَ النَّارَ، فَخُلِقَ لِهَذِهِ أَهْلًا وَلِهَذِهِ أَهْلًا“۔ (صحیح مسلم، باب معنی کل مولود یولد علی الفطرة، رقم: ۲۶۶۲)۔

وعن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال: أعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً ولم يعط رجلاً منهم شيئاً. فقال سعد: يا رسول الله! أعطيت فلاناً وفلاناً ولم تعطِ فلاناً شيئاً وهو مؤمن. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ”أَوْ مُسْلِمٌ“ حَتَّى أَعَادَهَا سَعْدٌ ثَلَاثًا، وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: ”أَوْ مُسْلِمٌ“. ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي أُعْطِي رَجُلًا وَأَدْعُ مَنْ هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُمْ لَا أُعْطِيهِ شَيْئًا مَخَافَةَ أَنْ يُكْبَرُوا فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِمْ“۔ (سنن أبي داود، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم: ۴۶۸۳)۔

وعن خارجة بن زيد بن ثابت عن أمّ العلاء، وهي امرأة من نسائهم بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالت: طار لنا عثمان بن مظعون في السُّكْنَى حين اقترعت الأنصارُ على سكنى المهاجرين، فاشتكى فمَرَضْنَاهُ حَتَّى تُوَفِّيَ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ فِي أَثْوَابِهِ، فَدَخَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: رَحِمَةُ اللَّهِ عَلَيْكَ أبا السائب، فشهادتي عليك لقد أكرمك الله. قال: ”وَمَا يُدْرِيكَ؟“ قلت: لَا أَدْرِي وَاللَّهِ. قال: ”أَمَّا هُوَ فَقَدْ جَاءَهُ الْيَقِينُ، إِنِّي لِأَرْجُو لَهُ الْخَيْرَ مِنَ اللَّهِ. وَاللَّهُ مَا أَدْرِي وَأَنَا رَسُولُ اللَّهِ مَا يَفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ“۔ قالت أمّ العلاء: فَوَاللَّهِ لَا أَزْكِي أَحَدًا بَعْدَهُ. (صحیح البخاری، باب العين الجارية في المنام، رقم: ۷۰۱۸)۔

ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی کے ولی ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے۔

جواب: ولی کو ہم ولی سمجھیں گے اور مؤمن کو مؤمن سمجھیں گے۔ حدیث میں آتا ہے کہ مرنے کے بعد جس شخص کی لوگ تعریف کریں اور اچھا بتائیں تو اس کے جنتی ہونے کی گواہی دو۔

عن أنس بن مالك قال: مرُّوا بجنّاة فأتنوا عليه خيراً، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "وجبّت". ثم مرُّوا بأخرى فأتنوا عليه شراً، فقال: "وجبّت". فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ما وجبت؟ قال: "هذا أثنتيم عليه خيراً، فوجبّت له الجنة. وهذا أثنتيم عليه شراً، فوجبّت له النار. أنتم شهداء الله في الأرض". (صحيح البخاري، باب ثناء الناس على الميت، رقم: ۱۳۶۷)

اور مذکورہ بالا احادیث سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ غیب پر وحی اور مشاہدہ کے بغیر قطعی حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہوتے ہوئے مت لگاؤ۔ فہذا من قبیل تہذیب الالفاظ حدیث میں الفاظ کے استعمال میں احتیاط کی تلقین ہے، جیسا کہ قرآن میں آتا ہے: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا﴾ (البقرة: ۱۰۴)۔ اسی طرح اگر کسی کے بارے میں جنتی کہو تو ان شاء اللہ کہو، یا رجا اور امید کا لفظ استعمال کرو۔

امام نوویؒ فرماتے ہیں: "وأجاب العلماء بأنه لعله نهاها (أي: عائشة رضي الله عنها) عن المسارعة إلى القطع (أي: في قولها: طوبى له عصفور من عصافير الجنة) من غير أن يكون عندها دليل قاطع، كما أنكر على سعد بن أبي وقاص في قوله: أعطه إني لأراه مؤمناً. قال: أو مسلماً. الحديث". (شرح النووي على مسلم ۱/۲۰۷. وانظر: مرقاة المفاتيح، باب الإيمان بالقدر ۱/۱۵۵)

انبیا معصوم ہوتے ہیں اور اولیاء اللہ محفوظ ہوتے ہیں۔

العصمة: ملكة تمنع العبد من ارتكاب المعصية. (۱)

الحفاظة: عدم ارتكاب المعصية عادةً، ولكن يمكن أحياناً أن يرتكب المعصية.

عصمت انبیا اور حفاظت اولیا کے درمیان فرق:

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ایک قلمی مکتوب میں عصمت انبیا اور حفاظت اولیا کے درمیان ایک عمدہ فرق بیان

(۱) قال الباجوري: "العصمة لغة: مطلق الحفظ. واصطلاحاً: حفظ الله للمكلف من الذنب مع استحالة وقوعه". (تحفة المريد، ص ۲۲۲)

وقال في تحفة الأعالي (ص ۵۶): "وقال بعضهم العصمة فضل الله ولطفه، ولكن على وجه يبقى اختيارهم بعد العصمة في الإقدام على الطاعة، والامتناع عن المعصية، وإليه مال الشيخ أبو منصور الماتريدي حيث قال: العصمة لا تنزّل المحنة، أي: الابتلاء والامتحان، يعني لا تجبره على الطاعة، ولا تعجزه عن المعصية؛ بل هي لطف من الله يحمله على أفعال الخير، ويزجره عن الشر، وأبقى الاختيار تحقيقاً للابتلاء والاختيار". (انظر: شرح المواقف ۸/۳۰۶. وتحرير التيسير ۳/۳۰. ومنح الروض الأزهر، ص ۱۷۷)

کیا ہے کہ عدم عصمت سے شرعی قباحت لازم آئے گی؛ اس لیے کہ اگر انبیاء معصوم نہ ہوں؛ بلکہ فاسق ہوں تو (نعوذ باللہ) مردود الشہادۃ ہوں گے اور واجب الاتباع نہ رہیں گے۔ اس کے برخلاف عدم حفاظت سے شرعی قباحت لازم نہیں آئے گی، اس لیے کہ اگر معصیت کا صدور ہو بھی جائے، جیسا کہ امکان ہے تو ولی نبی کی طرح واجب الاتباع نہیں ہوتا۔^(۱)

عصمتِ انبیاء میں اختلاف:

معتزلہ کے نزدیک: ابو الہذیل اور ابو علی معتزلی کے نزدیک قبل النبوة ارتکاب معصیت ہو سکتا ہے؛ البتہ قاضی عبدالجبار اور اکثر معتزلہ کے نزدیک انبیاء قبل النبوة بھی کبیرہ کے ارتکاب سے معصوم ہیں۔ ”إن الکبيرة غیر جائزۃ علی الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعدها“۔ (شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص ۵۷۵۔ وانظر: مفاتيح الغيب ۳/ ۴۵۵، البقرة: ۳۶)

اشاعرہ کے نزدیک: جو صغائر حقارت آمیز نہیں اُن معاصی سے عصمت ضروری نہیں ہے۔ (شرح المواظف ۸/ ۲۸۸)

ماتریدیہ کے نزدیک: انبیاء ہر قسم کے صغائر و کبائر سے معصوم ہیں۔ (شرح الفقه الأكبر للماتریدی، ص ۱۳۳) تطبیق کی صورت یہ ہے کہ پہلے قول سے خلافِ اولیٰ مراد لیا جائے۔ یعنی اشاعرہ صغائر سے خلافِ اولیٰ مراد لیتے ہیں۔

(۱) علامہ شمس الحق افغانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”متکلمین کی کتابوں میں عصمت اور محفوظیت کے درمیان فرق کا ذکر موجود نہیں؛ البتہ شاہ ولی اللہ صاحب کے ایک قلمی مکتوب جو رسالہ ”الرحیم“ شمارہ اکتوبر ۱۵ھ میں شائع ہوا تھا، اس میں شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے ”العصمة: التحفظ من الذنوب والوزوم المحذورية الشرعية“۔ چونکہ شرع نے پیغمبر کی پیروی کا حکم دیا ہے؛ اس لیے معصیت کی صورت میں محذور شرعی لازم آجاتا ہے اور اولیٰ کی پیروی کا حکم نہیں دیا گیا ہے؛ لہذا اولیٰ کی معصیت کی صورت میں محذور شرعی لازم نہیں آتا۔ (عصمت انبیاء، حرمت صحابہ۔ از افادات علامہ شمس الحق افغانی ص ۴)

علامہ یوسف بنوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ”حضرات علمائے تحقیق فرمائی ہے کہ ایک ہے معصوم اور ایک ہے محفوظ، معصوم وہ ہے جس سے گناہ و معصیت کا صدور محال ہو، اور محفوظ وہ ہے جس سے صدور معصیت محال تو نہ ہو؛ لیکن اس سے کوئی معصیت صادر نہ ہو۔ یا آسان اور سادہ لفظوں میں یوں تعبیر کریں گے کہ معصوم وہ ہے جو گناہ کر ہی نہیں سکتا، اور محفوظ کے معنی یہ ہیں کہ گناہ کر تو سکتا ہے؛ لیکن کرتا نہیں۔ اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ انبیاء کرام معصوم ہیں اور اولیائے کرام رحمہم اللہ محفوظ ہیں“۔ (عصمت انبیاء و حرمت صحابہ، ص ۵-۶)

قال في تحفة الأعالي، ص ۵۵: ”إن العصمة أرقى من الحفظ، إذ هي عدم خلق الذنب في الشخص بخلاف الحفظ، فإنه خلق الذنب فيه، لكن حفظه الله من ارتكابه“۔ وانظر أيضًا للفرق بين العصمة والحفاظة: معارف القرآن ۱/ ۱۴۶ لمولانا إدريس الكانداهلوي.

عصمت کا تعلق متعدد امور سے ہے:

(۱) عقائد سے، قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ﴾. (الأنبياء: ۵۱)

(۲) تبلیغ سے۔ اگر یہ تقصیر صادر ہو جائے تو اس سے زیادہ بڑی تقصیر کوئی اور نہ ہوگی؛ اس لیے کہ یہ مقصود

بعثت کے خلاف ہے۔

(۳) کبار سے بالاتفاق معصوم ہوتے ہیں۔

(۴) صغائر سے۔ جو صغائر حقارت اور خست سے تعلق رکھتے ہیں اُن سے محفوظ ہیں۔

عصمت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں ماترید یہ اور محققین اشاعرہ کا صحیح اور محقق مسلک یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نبوت کے بعد اور نبوت سے پہلے بھی ہر قسم کے صغائر و کبار سے معصوم ہیں۔ (۱)

(۱) علامہ عینی فرماتے ہیں: ”بل عصموا من الصغائر والكبائر جميعاً قبل النبوة وبعدها“۔ (عمدة القاري ۱۰/۱۳۴، باب استغفار النبي صلى الله عليه وسلم في اليوم واللييلة)

اسی طرح ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: ”إذ الأنبياء معصومون قبل النبوة وبعدها عن كبائر الذنوب وصغارها ولو سهواً على ما هو الحق عند المحققين، وإن كان الأكثرون على خلافه“۔ (مرقاۃ المفاتیح ۱/۱۲۷، باب الكبائر وعلامات النفاق)

وقال الماتريدي في شرح الفقه الأكبر: ”(والأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح) يعني قبل النبوة وبعدها، (وقد كانت منهم زلات وخطايا) مثال الزلات: أكل آدم من الشجرة. ومثال الخطايا: قتل موسى رجلاً من قوم فرعون، فإنه لم يقصد قتله أصلاً، بل قد ضربه بيده ليدفعه عن الإسرائيلي فوقع الضرب قصداً، والقتل خطأ، والقتل زلة أيضاً؛ لأن كل خطأ زلة، وليس كل زلة خطأ، فبينهما عموم وخصوص مطلقاً؛ لأن الزلة قد تكون بالخطأ، وقد تكون بالسهو، وقد تكون بترك الأولى والأفضل.“

وقال الإمام عمر النسفي في التفسير: أئمة سمرقند لا يطلقون اسم الزلة على أفعال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ لأنها نوع ذنب، ويقولون: فعلوا الفاضل وتركوا الأفضل، فعوتبوا عليه؛ لأن ترك الأفضل منهم بمنزلة ترك الواجب من الغير“۔ (شرح الفقه الأكبر للماتريدي، ص ۱۳۳۔ وقد قال الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه ”أبو حنيفة حياته وعصره“ (ص ۱۸۷): ”و نسبة هذا الشرح إلى الماتريدي موضع نظر“۔)

وقال في نشر الآلاتي (ص ۱۰۵): ”وأما الصغائر فما فيه خسة لا يصدر منهم لا عمداً ولا سهواً، وذلك كسرقة لقمة ونحوه، وأما ما ليس فيه خسة ففي صدوره سهواً خلافاً، والذي جرم به الإمام أبو إسحاق الإسفرائيني وأبو الفتح الشهرستاني والقاضي عياض أن الصغائر لا تصدر منهم أيضاً لا عمداً ولا سهواً، وهو الذي ندين الله تعالى به“۔ وانظر: شرح النووي على مسلم ۳/۵۳-۵۴)

شیخ محمد زحیتؒ اطمین لکھتے ہیں کہ ”سہو“ کی قید لگانے کی ضرورت نہیں: ”کما جاز علیہم الزلة يجوز علیہم الخطأ والسهو، لأنه لا يكون معصية أصلاً حال الخطأ ولا حال السهو، بل هو معصية إذا لم يكن خطأ أو سهواً. وعلى هذا فلا حاجة لما نقلناه عن العطار، بل يكفي أن يقال إنهم معصومون لا يصدر عنهم ذنب أصلاً لا صغيرة ولا كبيرة قبل النبوة ولا بعدها، ولا حاجة إلى قولهم لا عمداً ولا سهواً لأنه لا يتصور شرعاً أن تكون المعصية سهواً، والمراد بالسهو ما يشمل الخطأ“۔ (حاشیة

الشيخ محمد بخيت الميطعي على نهاية السؤال ۸/۳)

عصمت انبیاء علیہم السلام کے دلائل:

حضرت مولانا اورلیس صاحب کاندھلویؒ نے اپنی تفسیر ”معارف القرآن“ میں سورہ بقرہ میں حضرت آدم علیہ السلام کے قصہ کے ذیل میں عصمت انبیاء کے دلائل تفصیل سے بیان فرمائے ہیں۔ ان میں سے چند دلائل بمعہ اضافہ و ترمیم ملاحظہ فرمائیے:

(۱) ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾. (النساء: ۸۰) جس طرح اللہ تعالیٰ ہر عیب اور ظلم و نا انصافی وغیرہ سے پاک ہیں، اسی طرح اللہ کے فرستادہ انبیاء اور رسل اس ذاتِ کریم کی نافرمانی اور عصیان سے پاک اور معصوم ہوتے ہیں۔

(۲) ﴿لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ﴾. (الحج: ۷۸) اور گواہ عادل ہوتا ہے۔

(۳) ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾. (النساء: ۱۴) یہ نافرمانی کی سزا ہے اور نبی مستحق ناز نہیں ہو سکتے۔

(۴) ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ صِلًا مَبِينًا﴾. (الأحزاب: ۳۶)

(۵) اس عالم میں دو ہی جماعتیں ہیں حزب اللہ یا حزب الشیطان۔ اگر انبیاء علیہم السلام سے معصیت کا صدور ہو، تو حزب اللہ میں شمار کیسے ہوں گے؟

(۶) شیطان نے کہا: ”وَلَا غُورِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ“۔ (الحجر: ۳۹-۴۰) اگر ان مخلصین میں انبیاء علیہم السلام بھی شامل نہ ہوں تو اور کون ہوگا؟ بل ہم علی رأسہم۔

(۷) ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ﴾. (یوسف: ۲۴) اللہ تعالیٰ ہر برائی اور فحش کو انبیاء علیہم السلام سے پھیر دیتے ہیں۔ ان کا معصیت کی طرف جانا تو درکنار اگر معصیت ان کے قریب آئے تو بھی اس کو ان سے دور رکھا جاتا ہے۔

(۸) ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ يُضَعَّفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾. (الأحزاب: ۳۰) یہ تو ان کی ازواج کا معاملہ ہے، تو نبی کے لیے بطریق اولیٰ ہوگا۔

(۹) ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغُلْ يَأْتِ بِمَا غُلَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾. (آل عمران: ۷۵) آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ نبی خیانت کر ہی نہیں سکتا، جیسے فرمایا: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ﴾. (مریم: ۳۵) غلول کا ایک معنی ہے: مال غنیمت میں خیانت کرنا، اور دوسرا معنی مطلقاً خیانت کے ہیں۔ یہاں نکرہ سیاق

= شیخ محمد عوامہ نے اس موضوع پر اپنی کتاب ”حجۃ أفعال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (ص ۱۵-۱۸) میں اچھی بحث کی ہے۔ نیز نور الدین صابونی کی کتاب ”المنتقى من عصمة الأنبياء“ میں بھی عصمت انبیاء کے متعلق اچھے فوائد ہیں۔

نفس میں واقع ہے؛ اس لیے مراد مطلقاً خیانت ہوگی جس میں عموم ہے۔ خیانت فی القول بھی ہوتی ہے اور فی العمل اور فی القلب أي: فی العقیدہ بھی۔ تو انبیاء علیہم السلام اپنے اقوال، اعمال و افعال، اور خیانت فی العقیدہ، تینوں قسم کی خیانتوں سے پاک اور معصوم ہیں۔ (دیکھئے: عصمة الأنبياء للرازي، ص ۴۱-۴۸۔ عصمت انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام - علامہ شمس الحق افغانیؒ، ص ۶-۹)

شعر میں عدا کی قید اس لیے ذکر کی ہے کہ بعض اشاعرہ سہواً کے قائل ہیں۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ نے دریافت کیا: یا رسول اللہ اکتب ما أسمع منك؟ قال: ”نعم“. قلت: عند الغضب وعند الرضا؟ قال: ”نعم، إنه لا ينبغي لي أن أقول إلا حقاً“. (المستدرک علی الصحيحین، رقم: ۳۵۸)

عصمت انبیاء علیہم السلام پر اشکالات و جوابات

حضرت آدم علیہ السلام:

شرح عقائد میں مذکور ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کا انکار کرنے والے پر کفر کا اندیشہ ہے۔ ”فإنكار نبوته على ما نُقل عن البعض يكون كفراً“۔ (شرح العقائد، ص ۲۰۹)

حضرت ابوامامہؓ سے مروی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا آدم نبی تھے؟ آپ نے فرمایا: نَعَمْ۔ پھر دریافت کیا گیا کہ آدم اور نوح علیہما السلام کے درمیان کتنا زمانہ گزرا ہے؟ فرمایا: عشرة قرون (دس صدیاں)، پھر نوح اور ابراہیم علیہما السلام کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو فرمایا: عشرة قرون۔ پھر رسولوں کی تعداد پوچھی گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تین سو تیرہ (۳۱۳) اور انبیاء علیہم السلام کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار بتائی۔^(۱)

حاکم نے مستدرک میں روایت نقل فرمائی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدم علیہ السلام نبی تھے؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: نَعَمْ، معلّم مکلم۔ حاکم نے اس روایت کو صحیح علی شرط مسلم کہا ہے، اور امام ذہبی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔ (المستدرک علی الصحيحین، رقم: ۳۰۳۹)

(۱) المعجم الكبير للطبراني ۷۵۴۵/۱۱۸/۸، بسند صحيح. وأخرجه أيضاً: ابن حبان في صحيحه (رقم: ۶۱۹۰). والحاكم في المستدرک (رقم: ۳۰۳۹) وصحّحه على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. وقال ابن كثير في ”البدایة والنہایة“ ۱/۱۱۳: هذا على شرط مسلم ولم يخبر به. وأخرجه أيضاً مطوّلاً أو مختصراً: مسلم، رقم: ۲۲۸۷. وأحمد، رقم: ۱۰۹۸۳، و۲۵۴۶، و۱۰۹۸۷، و۲۱۵۴، و۲۲۲۸، والترمذي، رقم: ۳۱۴۸. وابن ماجه، رقم: ۴۳۰۸. وابن أبي شيبة في المصنف، رقم: ۳۶۰۱۳. وغيرهم.

اور یہ بات یقینی ہے کہ معراج میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی۔

وقال عليه الصلاة والسلام: "أنا سيد ولد آدم ولا فخر... وما من نبي يوفئذ آدم فمن

سواه إلا تحت لوائي". (سنن الترمذي، باب فضل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۳۱۴۸. وفي إسناده علي بن

زيد بن جدعان، وهو ضعيف ۲/۱۳، مع تعليق الدكتور بشار عواد).

اشکال (۱): آدم علیہ السلام نے نبی کے باوجود ممنوعہ درخت سے کھایا اور خود آدم علیہ السلام نے اقرار کیا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾. (الأعراف: ۲۳) ظلم کا معنی گناہ ہے، اور ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾. (البقرة: ۳۷) جو قبول توبہ پر دلالت کرتا ہے، وہ گناہ کے بعد ہی ہوتا ہے۔

جواب: آدم علیہ السلام سے یہ خطا انسانی بھول چوک کی وجہ سے ہوئی، اور اس کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾. (طہ: ۵) اس آیت میں اول انسان کا ذکر کیا گیا، اور پھر اس کی تاکید کے لیے عزم اور ارادہ نہ ہونا ذکر کیا گیا کہ آپ سے یہ عمل نسیاناً صادر ہوا آپ کا ارادہ حکم عدولی کا نہیں تھا۔ چونکہ نسی بھی قصداً ترک کرنے کے معنی میں آتا ہے: ﴿كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾. (طہ: ۱۲۶) میں نسیان قصداً ترک کے معنی میں ہے؛ اس لیے اس کے بعد ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾ آیا۔

اشکال (۲): اگر نسیان تھا، تو ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ﴾. (الأعراف: ۲۰) کا کیا معنی ہوگا؟ معلوم ہوا کہ شیطان کے وسوسے کا نتیجہ تھا، نسیان نہیں تھا۔

جواب (۱): شیطان کے وسوسے سے درخت کی محبت پیدا ہوئی، اور جب کسی شے کی محبت غالب ہو جاتی ہے تو نسیان کا غلبہ ہوتا ہے۔ گرمی کے موسم میں پیاس کے غلبہ سے پانی کی محبت غالب ہو جاتی ہے اور بھول کر روزہ کی حالت میں بھی عام عادت کی طرح پانی پی جاتا ہے؛ جبکہ سردیوں میں پانی کی زیادہ رغبت نہ ہونے کی وجہ سے ایسا کم ہوتا ہے۔

(۲) خطا اجتہادی تھی کہ انھیں ممنوعہ درخت کی نوع اور قسم سے منع کیا گیا تھا، اور انھوں نے ممنوعہ درخت کی ذات تک ہی نہیں موجد و سمجھا، یعنی جس کی طرف اشارہ ہوا تھا اس کو نہیں کھایا؛ بلکہ اس نوع کے دوسرے درخت سے کھایا۔

(۳) نبی شفت کے لیے تھی، تحریری نہیں تھی، جیسے حکیم کہے کہ فلان چیز مت کھانا اور مریض اس کو کھا لیتا ہے۔ جنت میں نبی تحریری نہیں ہو سکتی؛ اس لیے کہ جنت مکلف کرنے کی جگہ نہیں ہے، تو نبی ارشادی تھی اور شفت کی خاطر تھی، اور نبی ارشادی کی خلاف ورزی کو معصیت نہیں کہتے۔

(۴) نبی تنزیہی تھی، اور تنزیہی کی خلاف ورزی کو معصیت نہیں کہا جاتا۔ جنت میں بہتر اور غیر بہتر کا تو اختلاف ممکن ہے؛ لیکن حرام اور غیر حرام کا اختلاف نہیں ہو سکتا۔

اور ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ میں جو لفظ ظلم آیا ہے، تو ظلم کا لفظ نقصان کے معنی میں بھی مستعمل ہے، جیسے قرآن میں ہے: ﴿أَتَتْ أَكْهَلَهَا وَلَمْ تَظْلَمْ مِنْهُ شَيْئًا﴾ (الکہف: ۳۳) تو ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا﴾ کا مطلب یوں ہوگا کہ ہم نے اپنا ایسا نقصان کیا کہ جنت کی نعمتوں سے محروم ہو گئے۔ اور ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ میں جو توبہ کی قبولیت کا ذکر ہے تو توبہ غیر اولیٰ کام سے بھی ہو سکتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روزانہ ستر مرتبہ استغفار کرتے تھے، اور یہ استغفار کسی معصیت کے سبب سے نہ تھا۔ توبہ کا مطلب اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کرنا ہے۔ بندہ عجز و انکساری سے اللہ کی طرف رجوع کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ رحم و کرم سے بندوں پر انکسار فرماتے ہیں۔

ان چار جوابات کے علاوہ بھی جوابات دئے گئے ہیں؛ لیکن یہ کافی ہیں۔ ہم نے ان چاروں جوابات کو اس مستحج عبارت میں درج کیا ہے: ۱- نسیان انسانی۔ ۲- أو خطأ اجتهدا دي۔ ۳- أو نهي إشفاعي۔ ۴- أو نهي تنزيهي لا تحريمي۔

اشکال (۳): حضرت آدم علیہ السلام نے شرک فی التسمیہ کیا اور یہ کام گناہ سے کم نہیں، ﴿فَلَمَّا اتَّهَمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا اتَّهَمَا﴾ (الأعراف: ۱۹۰) اور اس میں تنزیہ کی ضمیر کا مرجع آدم و حوا علیہما السلام کو بتایا گیا ہے۔ اور اس کی تشریح میں ترمذی کی ایک روایت کو پیش کرتے ہیں: حدثنا محمد بن المثنی قال: حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث، قال: حدثنا عمر بن إبراهيم، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة رضی اللہ عنہ، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لما حملت حواء طاف بها إبليس، وكان لا يعيش لها ولد، فقال: سمّيه عبد الحارث، فسمّته عبد الحارث، فعاش ذلك. فكان ذلك من وحي الشيطان وأمره". (سنن الترمذی، باب ومن سورة الأعراف، رقم: ۳۰۷۷)

جواب (۱): اس آیت کا ابتدائی حصہ حضرت آدم و حوا علیہما السلام کے ساتھ متعلق ہے، یعنی ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾؛ لیکن ﴿لَيْسَ كُنْ إِلَّاهَا﴾، اور آیت کے بقیہ حصہ کا تعلق مطلق زوج اور زوجہ کے ساتھ ہے، اگر آدم و حوا علیہما السلام مراد ہوتے، تو لیس کن ایلیہا اور تغشّتها ضمیر مؤنث آتی اور اس کا مرجع نفس ہوتا جو مؤنث سماعی ہے؛ مگر ﴿لَيْسَ كُنْ إِلَّاهَا﴾ اور ﴿تَغَشَّهَا﴾ سے معلوم ہوا کہ مطلق زوج اور زوجہ مراد ہیں۔ اور قرآن کریم میں اس کے اور بھی نظائر ہیں مثال کے طور پر ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ (المؤمنون: ۱۲-۱۳) ابتدا میں آدم علیہ السلام کا بیان ہے اور ﴿جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً﴾ سے ان کی اولاد مراد ہے۔ اور اس کے بعد ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الأعراف: ۱۹۰) آیا ہے، "یشرکان"

نہیں آیا۔ اور نبی تو شرک کی جڑ کاٹنے کے لیے مبعوث ہوتا ہے، وہ کیسے شرک کا ارتکاب کر سکتا ہے؟

(۲) بعض علما کہتے ہیں کہ ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ﴾ سے مراد قصی بن کلاب اور اس کی بیوی ہے جو اپنے بچوں کے مشرکانہ نام رکھتے تھے، جیسا کہ قصی نے اپنے بیٹوں کا نام: عبدالعزیٰ، عبدالدار، عبدمناف اور پوتے کا نام عبدشمس رکھا۔ اللہ تعالیٰ سے تندرست بچہ مانگا اور جب اللہ تعالیٰ نے عطا کر دیا تو مشرکانہ نام رکھے۔

(۳) اور بالفرض اگر عبدالحارث نام رکھا بھی ہو تو حارث کے معنی کا سب کے ہیں، اور دنیا میں ہر آدمی کا سب ہوتا ہے، تو حارث سے مراد آدم علیہ السلام ہیں کہ وہ بھی کا سب تھے، اور عبدالحارث کا مطلب آدم علیہ السلام کا غلام۔ دوسرے جوابات بھی تفاسیر میں مذکور ہیں۔

ترمذی شریف کی روایت کا جواب:

ترمذی شریف کی روایت جو حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اس روایت پر تین اشکالات کئے ہیں:

- (۱) عمر بن ابراہیم ضعیف ہیں۔ ابوحاتم نے ان کے بارے میں لا یحتج بہ کہا ہے۔
- (۲) اس کے موقوف اور مرفوع ہونے میں اختلاف ہے، درحقیقت یہ حدیث موقوف ہے، بعض راویوں سے غلطی ہوئی اور اس نے اسے مرفوع بنا دیا؛ اس لیے کہ حدیث کے ظاہر سے پتا چلتا ہے کہ یہ اسرائیلی روایت ہے۔
- (۳) حسنؒ نے سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، اور خود حسنؒ آیت کا ترجمہ مطلقاً زوج اور زوجہ کرتے ہیں۔ نیز حسنؒ نے ”عن“ سے روایت کیا ہے؛ جبکہ حسنؒ مدلس ہیں، اور ان کی تدلیس عن الصحابہ بعض ناقدین رجال کے ہاں قابل قبول نہیں۔ (تفسیر ابن کثیر، الأعراف: ۱۸۹)

شیخ بشار سنن ترمذی کی اس حدیث نمبر ۳۰۷ کے ذیل میں لکھتے ہیں: ”عمر بن ابراہیم هذا شيخ بصري، وهو ضعيف في روايته عن قتادة خاصة، ثم أن الحسن لم يسمع كل ما رواه عن سمره، فإسناد الحديث ضعيف“. (۱۶۰/۵)

الاسرائيليات والموضوعات میں ابوشمیرہ مذکورہ آیت سے متعلق احادیث ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وهذه الآثار يظهر عليها - والله أعلم - أنها من آثار أهل الكتاب“. (الإسرائيليات والموضوعات، ص: ۲۷۶)

حضرت نوح علیہ السلام:

اشکال: حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے بیٹے کے بارے میں فرمایا: ﴿إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ (ہود: ۵۰)

کہ میرا بیٹا میرے خاندان اور اہل میں سے ہے، تو ان کو بھی کشتی میں سوار ہونا چاہئے کہ غرق ہونے سے بچ جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ (ہود: ۶۰) یہ آپ کے اہل میں سے نہیں۔ تو گویا بارگاہ الہی میں ایسا سوال کیا جو ان کی شان کے مناسب نہیں۔

جواب: مختار قول یہی ہے کہ ان کا بیٹا منافق تھا اور اپنے باپ سے ملا کرتا تھا۔ حضرت نوح علیہ السلام پر اس کا نفاق ظاہر نہیں ہوا؛ جبکہ باطن میں وہ کفار سے ملا ہوا تھا۔ اور جب اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ﴾ تو بات ہی ختم ہو گئی۔ حضرت نوح علیہ السلام چونکہ عالم الغیب نہ تھے؛ اس لیے سوال میں معذور ہوئے۔ (دیکھئے: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۵۷-۶۰. والفصل في الملل ۴/ ۱۳. وعصمة انبيا- علامہ شمس الحق افغانی، ص ۲۵-۲۶)

حضرت ابراہیم علیہ السلام:

اشکال: حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف حدیث میں تین کذبات کی نسبت کی گئی ہے؛ حالانکہ کذب گناہ ہے۔

عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لم يكذب إبراهيم عليه السلام قط إلا ثلاث كذبات: ثنتين في ذات الله، قوله: إني سقيم، وقوله: بل فعله كبيرهم هذا، وواحدة في شأن سارة، فإنه قدم أرض جبارٍ ومعه سارة، وكانت أحسن الناس، فقال لها: إن هذا الجبار إن يعلم أنك امرأتي يغلبني عليك، فإن سألك فأخبريه أنك أختي، فإنك أختي في الإسلام، فإني لا أعلم في الأرض مسلمًا غيبي وغيرك". الحديث. (صحيح مسلم، رقم: ۲۳۷۱. وصحيح البخاري، رقم: ۲۲۱۷)

جواب (۱): یہ ثلاث کذبات نہیں؛ بلکہ حقیقت یہ توریہ کے قبیل سے تھے۔ توریہ: قریبی معنی کو چھوڑ کر لفظ کا بعید معنی کسی مصلحت کے سبب اختیار کرنا۔ تفتیہ: صراحتاً جھوٹ کہنا بغیر کسی خاص ضرورت کے۔

معنی بعید سے مراد یہ ہے کہ وہ معنی بھی لیا جاسکتا ہے؛ جبکہ مخاطب متبادر اور قریبی معنی لے لیتا ہے۔ مثال کے طور پر بخاری میں آتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے موقع پر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے توریہ کے طور پر یہ الفاظ کہے: "هذا الرجل يهديني السبيل". (صحيح البخاري، رقم: ۳۹۱۱) کہ یہ شخص مجھے راستہ دکھاتا ہے۔ مخاطب نے سمجھا کہ رہبر کو ساتھ لیا ہے، اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے راستہ سے اسلام کا راستہ مراد لیا۔ اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ﴿هَذَا رَبِّي﴾ کہنا بھی قابل اشکال نہیں؛ اس لیے کہ اس کا مطلب ہے: "اے: حسب قولکم" بقول تمہارے یہ میرا رب ہے، تو پھر دیکھا جائے گا کہ یہ باقی بھی رہتا ہے

یا غائب ہو جاتا ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ نے ان کے قلب میں حجت القا فرمائی۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے: ﴿وَتِلْكَ حَاجَتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾ (الأنعام: ۸۳) اور دوسری جگہ ہے: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ (الأنبياء: ۵۱) جب ابراہیم علیہ السلام پہلے ہی سے رشد و ہدایت پر تھے، تو پھر گناہ کہاں؟! اور ﴿إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: ۷۸) کہا، بریء مما أشرك نہیں کہا، اور آپ نے یہ تو یہ حجت الزامی کے طور پر کیا، جو زیادہ مؤثر ہوتا ہے۔

”اُختی“ اہلیہ کے بارے میں فرمایا۔ اور اس سے قبل زوجہ محترمہ سے کہہ دیا تھا کہ اس سرزمین میں صرف میں اور آپ مسلمان ہیں اور اسلام کے رشتہ سے ہم اسلامی بہن بھائی ہیں۔ تو یہی معنی مراد لیے۔ ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ کہا، مراد روحانی اذیت اور تکلیف لی، جو قوم کے مشرکانہ اعمال سے ان کو پہنچی۔ جیسے اردو میں کہتے ہیں: میری طبیعت خراب ہے۔

﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ میں کبیرہن نہیں کہا؛ بلکہ ہم کہا جو ذوی العقول کی طرف راجع ہوتی ہے، اور بڑے خود حضرت ابراہیم علیہ السلام تھے۔ اور حدیث میں جو آتا ہے: ﴿لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ﴾ (صحیح البخاری، رقم: ۳۳۵۸) امام رازیؒ نے حدیث کو رد کر دیا ہے اور کہا کہ ابراہیم علیہ السلام کی طرف جھوٹ کی نسبت کرنے کے بجائے بہتر ہے کہ راوی کو ضعیف قرار دیا جائے، اور اللہ تعالیٰ نے خود ﴿صَدِّيقًا نَبِيًّا﴾ (مریم: ۴۱) فرمایا ہے؛ یا حدیث میں کذب سے مشابہہ بالکذب یعنی تو یہ مراد ہے۔^(۱) لیکن آیت میں کذب صریح کی نفی ہے؛ کیونکہ انھوں نے تو یہ فرمایا تھا۔ اگر غور کیا جائے تو ان تین واقعات میں حضرت ابراہیم علیہ السلام سے کذب کی نفی میں بہت مبالغہ ہے کہ ایسے خطرناک اور نازک مواقع پر بھی تو یہ کاسہارا لیا اور جھوٹ سے اجتناب فرمایا۔

اشکال: ابراہیم علیہ السلام اپنے اہل کو بے آب و گیاہ زمین میں تنہا چھوڑ کر چلے گئے۔

جواب: اللہ تعالیٰ ہی کا حکم تھا۔ اور حدیث میں آتا ہے کہ حضرت ہاجرہ نے جب پوچھا کہ کیا اللہ تعالیٰ کا حکم ایسا ہے؟ تو ابراہیم علیہ السلام نے کہا: ہاں۔ اس پر حضرت ہاجرہ بولیں: ”إِذْنٌ لَا يُضَيِّعُنَا“ پھر تو وہ ہم کو ضائع نہ فرمائے گا۔ (صحیح البخاری، باب قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾، رقم: ۳۳۶۴۔ وانظر: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۶۱-۸۲۔ والفصل في الملل ۴/ ۱۵-۱۸۔ عصمت انبیا۔ علامہ شمس الحق افغانیؒ، ص ۲۷-۳۳)

(۱) قال الرازي: قلت لبعضهم: هذا الحديث لا ينبغي أن يقبل؛ لأن نسبة الكذب إلى إبراهيم لا تجوز، فقال ذلك الرجل: فكيف يحكم بكذب الرواة العدول؟ فقلت: لما وقع التعارض بين نسبة الكذب إلى الراوي وبين نسبته إلى الخليل عليه السلام كان من المعلوم بالضرورة أن نسبته إلى الراوي أولى، ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون المراد بكونه كذبا خبرا شبيها بالكذب؟ (مفاتيح الغيب ۲۶/ ۱۴، الصافات: ۸۳-۹۴)

حضرت لوط علیہ السلام:

اشکال: اپنی صاحبزادیوں کو فساق و فجار پر پیش کیا، جیسا کہ آیت میں ہے: ﴿هُؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾ (ہود: ۷۸)۔

جواب: آیت کے الفاظ میں خود جواب موجود ہے کہ ان کے ساتھ پاکیزگی سے نکاح کرو، اور اس وقت مشرک سے نکاح جائز تھا؛ بلکہ ابتدائے اسلام میں بھی جائز تھا، ۶۔ ھ میں نکاح کی ممانعت نازل ہوئی۔ (انظر: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۱۳۱. والفصل في الملل ۴/ ۱۹-۲۰. وعصمت انبيا- علامہ شمس الحق افغانی، ص ۳۳)

حضرت یوسف علیہ السلام:

اشکال: چالیس برس تک اپنے والد محترم کو اپنے بارے میں کوئی اطلاع نہ دی اور والد محترم ان کی جدائی میں اتنے روئے کہ نابینا ہو گئے۔

جواب: یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے حضرت یعقوب علیہ السلام کی ابتلاء کی تکمیل کے لیے تھا۔

اشکال: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾ (یوسف: ۲۴) معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بھی غلط کام کا ارادہ کیا۔

جواب (۱): زلیخا کا ہم (ارادہ) پکا اور عزم مصمم تھا؛ اس لیے لام اور قد کے ساتھ ذکر کیا اور پہلے زلیخہ کے ہم کو لایا گیا۔ اور یوسف علیہ السلام کا ہم اس قدر ہے جو فطری طور پر ہر مرد کی طبیعت میں عورت کی طرف رغبت یا میلان پایا جاتا ہے، عزم مصمم نہ تھا۔

مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جس طرح روزہ کی حالت میں پیاسا ہونے پر پانی کی طرف طبعی طور پر میلان پایا جاتا ہے؛ مگر پینے کا قصد اور عزم نہیں ہوتا ہے؛ بلکہ نہ پینے کا عزم ہوتا ہے، اسی طرح یوسف علیہ السلام کے قصے میں بھی ہوا۔ (بیان القرآن ۲/ ۷۷)

(۲) ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ جزا مقدم ہے اور ﴿لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ شرط مؤخر ہے۔ معنی یہ ہوا: اگر برہان ربانی کو نہ دیکھتے تو ہم کر لیتے؛ لیکن برہان باری تعالیٰ پر نظر تھی تو ہم بھی نہ کیا۔ اور برہان ربانی سے مراد نبوت ہے کہ نبی معصوم ہوتا ہے۔ ایک قراءت میں ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ سے پہلے وقف لکھا ہے، یعنی ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ کا تعلق مابعد کے ساتھ ہے، جیسا کہ ابھی بیان ہوا۔

(۳) بعض نے یہ کہا کہ ”هَمَّتِ الْأَخَذَ بِهِ“ اور ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ أي: ہم بدفعہا، وہم الفرار منها گویا وہ تو برے ارادے پر عمل کی کوشش میں تھی اور یوسف علیہ السلام بتقاضائے عصمت اپنے بچاؤ کی فکر میں

تھے۔ (دیکھئے: معارف القرآن - مولانا ادریس کاندھلویؒ ۱۱۲/۲ - بیان القرآن ۷۸/۲)

اشکال: بھائیوں پر الزام تراشی کی اور چوری کا الزام لگایا، جیسا کہ آیت میں ہے: ﴿أَيُّهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ (یوسف: ۷۰)

جواب: (۱) اللہ تعالیٰ نے یہ تدبیر خود یوسف علیہ السلام کو بتائی، جیسا کہ قرآن میں صراحت سے مذکور ہے کہ ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾ (یوسف: ۷۶) آگے مضمون میں تفصیل ہے کہ مصر کے قانون کے مطابق وہ اپنے بھائی کو روک نہیں سکتے تھے، اور جس قانون کے مطابق انھوں نے روکا وہ کنعان کا قانون تھا۔ شاعر کہتا ہے:

و يقبح من سواك الفعل عندي * وتفعله فيحسن منك ذاك

(۲) یا تو یہ ہے، یعنی: ایتھا العیر انکم لسا راقون یوسف من ابیہ۔

(۳) یا یہ اعلان کسی اعلان کرنے والے نے کیا، یوسف علیہ السلام نے نہیں کیا۔

اشکال: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (یوسف: ۵۳) سے معلوم ہوتا ہے کہ نعوذ باللہ ان کا نفس امارہ تھا۔

جواب: (۱) یوسف علیہ السلام کا نفس امارہ نہیں؛ بلکہ مطمئنہ تھا۔ اُن کے نفس نے کسی برائی کا حکم نہیں دیا۔ انھوں نے یہ بات تواضعاً فرمائی جس طرح حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مجھے یونس بن مٹی پر فضیلت نہ دو۔ اور بعد میں استثناء ﴿إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾ (یوسف: ۵۳) موجود ہے، تو اللہ کی رحمت کے اولین مستحق تو انبیاء علیہم السلام ہیں۔

(۲) محققین مفسرین کے نزدیک ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ زلیخا کا قول ہے، اور یہ سیاق و سباق کے ساتھ مناسب ہے۔ یعنی امراء العزیز نے اپنے نفس کو نفس امارہ کہا۔

اشکال: اپنے لئے خود منصب کی فرمائش کی ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ﴾، اور خود اپنی تعریف بھی کی ﴿إِنِّي حَفِيزٌ عَلِيمٌ﴾ (یوسف: ۵۵) اور ایسا کہنا شان نبوت کے مناسب نہیں۔

جواب: اس خواہش کے اظہار کا مقصد حقوق الناس کی حفاظت تھی؛ ورنہ لوگوں کے حقوق کے ضائع ہونے کا اندیشہ تھا۔

اشکال: ﴿خَرُّوا لَهُ سُجْدًا﴾.. (یوسف: ۱۰۰) سجدہ صرف ایک اللہ تعالیٰ کے لیے جائز ہے۔

جواب: (۱) یہ سجدہ تعظیمی تھا، سجدہ عبادت نہ تھا، اور یہ پچھلی شریعتوں میں جائز تھا۔ سجدہ عبادت: مسجود کو متصرف سمجھنا، اور سجدہ تعظیمی: مسجود کو محترم سمجھنا ہے۔

(۲) یا وہ بمنزلہ قبلہ کے تھے۔

(۳) یا انخا کیا، جو سجدے سے درجے میں کم ہے۔ اور شریعت محمدیہ میں انخا بھی منع ہے۔

اشکال: یوسف علیہ السلام نے زلیخا کی بات مانی، جب زلیخا نے ان کو کہا: ﴿أَخْرِجْ عَلَيَّ﴾ (یوسف: ۳۱)

یعنی عورتوں کو اپنا حسن و جمال دکھایا۔

جواب: خروج اپنے ظاہری اعتبار سے مالکہ کے حکم کی تعمیل میں ظاہر ہوا۔ پردے کے احکام اس وقت

نازل نہیں ہوئے تھے۔ (انظر: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۸۵-۹۵. والفصل في الملل ۴/ ۲۵-۲۹. وعصمت انبيا-

علامہ شمس الحق افغانی، ص ۳۲-۳۹)

حضرت موسیٰ علیہ السلام:

اشکال: ﴿وَأَلْقَى الْأَلْوَا حَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ﴾ (الأعراف: ۱۵۰) یہ کام عصمت کے منافی ہے۔

جواب: ﴿أَلْقَى﴾ أي: وضع بسرعة من الفوق إلى التحت. القاء کا معنی پھینکنا نہیں۔

﴿فَأَلْقَوْهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا﴾ (یوسف: ۹۳)۔ القاء احترام کے ساتھ ہوتا ہے، ورنہ القاء قمیص

میں اگر پھینکنا مراد ہو، تو اہانت ہوگی۔ ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا﴾ (ص: ۳۴) حضرت سلیمان علیہ السلام کے

واقعہ میں آتا ہے کہ کرسی پر بچے کو رکھ دیا، یہ نہیں کہ بچے کو پھینک دیا۔ ہاں بائبل میں آتا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے

الواح کو اس زور سے پھینکا کہ وہ ٹوٹ گئیں۔ پھینکنے کے معنی کے لیے دوسرے الفاظ آتے ہیں، جیسے: رمی،

طرح، نبذ۔ قال تعالى: ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ (آل عمران: ۱۸۷)

بائبل میں الواح کو پھینکنے اور توڑنے کا ذکر ہے اور عجل یعنی گوسالے کو پیسنے اور ہارون علیہ السلام کے شرک کا ذکر

ہے۔ قرآن کریم نے ان باتوں کی تردید کی ہے۔

اشکال: ﴿أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ﴾ (الأعراف: ۱۵۰) یہ عمل نبی کی شان کے خلاف ہے۔

جواب: یہ جوش غیرت کی وجہ سے تھا، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب قوم کو نچھڑے کی عبادت کرتے دیکھا

تو جذبہ توحید کے جوش میں آپ سے یہ عمل صادر ہوا، اور پھر بعد میں معافی تلافی ہوئی۔

اشکال: حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت خضر پر اشکالات کئے؛ جبکہ وہ ان کے معلم تھے۔ یہ کام بھی

عصمت کے منافی معلوم ہوتا ہے۔

جواب: انھوں نے حضرت خضر سے معاہدہ کیا تھا، پہلی مرتبہ میں تو نسیان کا عذر کیا، دوسری مرتبہ شرط کے

مطابق تھا کہ اب اگر سوال کروں گا تو الگ کر دینا، اور تیسری مرتبہ فراق ہی کے ارادے سے سوال کیا۔ اور چونکہ

یہ اعمال ظاہر شریعت کے خلاف نظر آئے؛ اس لیے حکمت پوچھی۔

اشکال: جب موسیٰ علیہ السلام نے نہانے کے لیے پتھر پر کپڑے رکھے، اور پتھر کپڑے کے لے کر بھاگا، تو موسیٰ علیہ السلام قوم کے سامنے ننگے ہو گئے۔ بظاہر یہ عصمت رسول کے خلاف ہے۔

جواب: ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ایک قول نقل کیا ہے، وہی ہمارے نزدیک مختار قول ہے کہ بالکل عریان نہ تھے؛ بلکہ ازار پہنے ہوئے تھے، نہر میں غسل کرنے والے عادتاً ازار پہن کر غسل کرتے ہیں۔ اور جب تہہ بند گیلی ہو تو جسم کے اعضا کی بناوٹ نمایاں ہوتی ہے۔ اور پتھر کپڑے لے کر بھاگا اور موسیٰ علیہ السلام ثوبی حجر، ثوبی حجر کہتے اس کے پیچھے بھاگتے ہوئے قوم کے سامنے آ گئے۔ اور ان کے نہانے کے لیے دور اور اکیلے جانے کے سبب لوگ یہ گمان کرنے لگے تھے کہ ان کو کوئی بیماری ہے، یا کوئی جسمانی عیب ہے، جس کو چھپانے کی خاطر ایسا کرتے ہیں، جب انھوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اپنے سامنے نیم عریان دیکھ لیا، تو انھیں معلوم ہو گیا کہ ان کو کوئی عیب نہیں اور ان کا جسم تندرست اور خوبصورت ہے۔ (فتح الباری ۶/۴۳۷)

حافظ ابن حجرؒ نے اس توجیہ پر اشکال کیا کہ مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بالکل عریان تھے، ازار نہیں تھی؛ ”إن موسى عليه السلام كان إذا أراد أن يدخل الماء لم يلق ثوبه حتى يوارى عورته الماء“۔ (مسند أحمد، رقم: ۱۳۷۶۴)

لیکن اس کی سند میں زید بن علی بن جعدان ضعیف اور غالی شیعہ ہے؛ قال ابن عدي: ”كان يغلو في التشيع“۔ (تہذیب التہذیب ۷/۳۲۲) نیز اس کی تاویل آسانی سے یہ ہو سکتی ہے کہ شرفا ثوب تحتانی کے ساتھ پانی میں داخل ہونے سے پہلے ثوب فوقانی کا اہتمام بھی کرتے ہیں، پھر پانی میں داخل ہونے کے وقت فوقانی کپڑے کو باہر ڈالتے ہیں اور تحتانی رہ جاتا ہے اور اس روایت کا مطلب بھی یہی ہے۔

یہی تاویل اس روایت کی ہے جس میں حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم (جوانی میں) خانہ کعبہ کی تعمیر کے لیے پتھر کندھے پر اٹھا کر لا رہے تھے، تو حضرت عباسؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ازار اہ شفقت کہا کہ ازار اتار کر کندھوں پر رکھ لو، تاکہ کندھا زخمی نہ ہو، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ کی بات مان لی؛ لیکن کشف عورت کے خوف سے بے ہوش ہو گئے۔

قال جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: لما بنيت الكعبة ذهب النبي صلى الله عليه وسلم وعباس ينقلان الحجارة، فقال عباس للنبي صلى الله عليه وسلم: اجعل إزارك على رقبتك يقيك من الحجارة، فخرَّ إلى الأرض وطمَحَتْ عيناه إلى السماء، ثُمَّ أَفاق، فقال: ”إِزَارِي إِزَارِي فَشَدَّ عَلَيْهِ إِزَارَهُ“۔ (صحيح البخاري، باب بَنِيَانِ الْكَعْبَةِ، رقم: ۳۸۲۹)

اس کا جواب بھی یہی ہے کہ عام طور پر عرب ازار اور رداء دونوں کا استعمال بیک وقت کرتے تھے۔ تو ازار

کندھے پر رکھا اور ایک چادر تو اوڑھ رکھی تھی، اور عین ممکن ہے کہ وہ چادر اتنی لمبی نہ ہو کہ گھٹنے و میجرہ چھپ جائیں، جس کی وجہ سے کثرت حیا کے سبب آپ بے ہوش ہو گئے۔

اشکال: حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ﴿رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ﴾ (الأعراف: ۱۴۳) کہہ کر نماز میں مطالبہ کیا، اس قسم کا سوال ممنوع ہے۔

جواب: جس وقت موسیٰ علیہ السلام نے سوال کیا تھا، اس وقت ممانعت نہیں تھی۔ اور بنی اسرائیل نے ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (النساء: ۱۵۳) ممانعت کے بعد کہا، یا ان کا سوال معاندانہ تھا، جیسا کہ دوسری آیت کریمہ: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ سے معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا سوال شاکانہ تھا۔ (دیکھئے: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۱۰۷-۱۰۹. والفصل في الملل ۴/۳۱-۳۲. وعصمت انبياء- علامہ شمس الحق افغانی ص ۳۹-۴۳) حضرت موسیٰ علیہ السلام پر قتل قطبی کا اشکال بھی وارد نہیں ہوتا؛ کیونکہ وہ قتل خطا تھا، یعنی تا دیب تعذیب بن گئی۔

حضرت داؤد علیہ السلام:

اشکال: ﴿وَوَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ﴾ (ص: ۲۴) آپ چھت پر چڑھے ہوئے تھے، اور اور بینا می شخص کی بیوی پر نظر پڑی، اور وہ پسند آگئی، آپ نے اس کے شوہر کو جہاد کے لیے خطرناک جگہ بھیج دیا، اور جب وہ شہید ہو گیا تو اس کی بیوی سے شادی کر لی۔

جواب: یہ اسرائیلی روایت ہے، اور انجیل میں تو اس سے بھی قبیح انداز میں ذکر ہے کہ بغیر نکاح کے اس عورت سے تعلقات قائم کئے۔ غرض یہ اسرائیلی روایت ہے۔ (۱) اشکال: پھر استغفار کیوں کیا؟

جواب: مفسرین نے اس آیت کریمہ کی چند تفسیریں بیان کی ہیں:

(۱) جب رات کے وقت دو آدمی دیوار چھلانگ کر فیصلہ کرانے آئے تو سوچا کہ میرا انصاف عام نہیں، اگر

(۱) قال الإمام الرازي: والذي أدين به وأذهب إليه أن ذلك باطل وذلك بوجوه. (ثم ذكر الوجوه). (مفاتيح الغيب ۱۸۹/۲۶)

وقال الحافظ ابن كثير: "وقد ذكر المفسرون ههنا قصة أكثرها مأخوذ من الإسرائيليات، ولم يثبت فيها عن المعصوم حديث يجب اتباعه، ولكن روى ابن أبي حاتم هنا حديثاً لا يصح سندُه؛ لأنه من رواية يزيد الرقاشي عن أنس رضي الله عنه، ويزيد وإن كان من الصالحين لكنه ضعيف الحديث عند الأئمة". (تفسير ابن كثير، ص: ۲۴)

وقال القاضي عياض: لا نلثت إلى ما سطره الأخباريون من أهل الكتاب الذين بدلوا وغيروا، ونقل بعض المفسرين، ولم ينص الله تعالى على شيء من ذلك في كتابه ولا ورد في حديث صحيح، والذي نص عليه في قصة داود ﴿وَوَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ﴾ وليس في قصة داود وأوربا خبر ثابت. (الشفا، ص ۸۲۷. وانظر أيضاً: الإسرائيليات والموضوعات، ص ۲۶۴-۲۷۰)

ہر شخص کو انصاف مل جاتا، تو ان کورات کے وقت آنے کی ضرورت نہ پڑتی۔

(۲) قاضی جب دو فریق کے درمیان فیصلہ کرتا ہے، تو انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں کی بات اطمینان سے سنے اور پھر فیصلہ کرے؛ جبکہ آپ نے ایک شخص کی بات سنتے ہی فیصلہ میں جلدی کی۔ بعض کے یہاں یہ زیادہ رائج ہے؛ اس لیے کہ آیت میں ہے: ﴿يَدْعُونََنَا جَعَلْنَكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص: ۲۶)؛ لیکن مدعی علیہ کی بات سننے سے پہلے مدعی کے حق میں فیصلہ کرنا بعید ہے۔

(۳) مستدرک حاکم کی روایت ہے کہ داود علیہ السلام نے کہا کہ اے رب! دن رات میں سے کوئی گھڑی ایسی نہیں گزرے گی جس وقت کی آل داود میں سے کوئی آپ کے لیے نماز نہ پڑھ رہا ہو، یا آپ کی پاکی یا کبریائی نہ بیان کر رہا ہو۔ اور اس جیسی دوسری چیزیں ذکر کریں۔ اللہ تعالیٰ کو داود علیہ السلام کی یہ بات پسند نہ آئی؛ کیونکہ کوئی بھی نیک عمل انسان اپنی طاقت سے اللہ تعالیٰ کی توفیق کے بغیر نہیں کر سکتا؛ چنانچہ جو وقت داود علیہ السلام نے عبادت کے لیے مقرر کر رکھا تھا، اس وقت دو شخص کسی معاملے کے فیصلے کے لیے آئے، جس کی وجہ سے عبادت کے لیے مقررہ وقت میں عبادت نہ ہو سکی۔

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ”ما أصاب داودَ ما أصابه بعد القدرِ إلا من عجبٍ عجب به من نفسه، وذلك أنه قال: يا ربُّ ما من ساعةٍ من ليلٍ ولا نهارٍ إلا وعابد من آل داود يعبد يصلي لك، أو يسبح، أو يكبر، وذكر أشياء، فكره الله ذلك، فقال: يا داودُ إنَّ ذلك لم يكن إلا بي، فلو لا عوني ما قويت عليه، وجلالي لأكلنك إلى نفسك يومًا. قال: يا ربِّي فأخبرني به، فأصابته الفتنةُ ذلك اليوم.“ (المستدرک علی الصحیحین، رقم: ۳۶۲۰۔ قال الحاکم: هذا حدیث صحیح الإسناد۔ ووافقه الذہبی)۔

لیکن اس روایت کا تعلق آیت کریمہ کے مضمون سے ہونے کے باوجود آیت کی تفسیر کے طور پر تفاسیر میں اکثر مفسرین نے اس کو بیان نہیں کیا ہے۔ نیز اس موقوف روایت میں اسرائیلی ہونے کا قوی امکان ہے۔

(۴) سب سے اچھی بات یہ ہے کہ جس سرمایہ دار نے دوسرے شخص کی ایک دُنی کو بھی برداشت نہیں کیا اور کہا کہ یہ ایک دُنی میرے حوالے کر دو، جو کہ سراسر ظلم و زیادتی ہے۔ داود علیہ السلام نے اس پر استغفار کیا کہ میرے ملک میں یہ جراثیم پائے جاتے ہیں۔ آج کل دنیا میں یہی مصیبت ہے کہ بڑا صنعت کار چھوٹے کو اور بڑا ملک چھوٹے ملک کو برداشت نہیں کرتا۔ سینکڑوں ایٹم بم رکھنے والا ملک ایک والے کو برداشت نہیں کرتا۔ اور میڈیا کی طاقت سے اپنی برتری ثابت کرتا ہے۔ اسی طرح بڑا دکاندار چھوٹے کو برداشت نہیں کرتا۔ مفسرین نے اور بھی

وجوہات لکھی ہیں۔ (دیکھئے: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۱۱۱-۱۱۹. والفصل في الملل ۴/۳۹-۴۰، وعصمة انبياء- علامہ شمس الحق افغانی، ص ۳۲-۳۶)

حضرت سلیمان علیہ السلام:

اشکال: ﴿إِذْ عَرَضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّفِيْنَتُ الْجَيَادُ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾. (ص: ۳۱-۳۲). گھوڑوں کی محبت میں مشغول ہونے کے سبب نماز کا دھیان نہ رہا، اور گھوڑوں کو ذبح کیا جو آلہ جہاد تھے۔

جواب: یہ اسرائیلی روایت ہے کہ نماز قضا ہو گئی اور گھوڑوں کو ذبح کیا۔ اور اگر بالفرض نماز قضا ہو گئی تو نسیاناً ایسا ہوا، اور بھول اس لیے ہوئی کہ گھوڑوں کی تربیت میں مشغول تھے۔ حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی نے تفسیر عثمانی کے حاشیہ میں یہ مطلب بیان کیا ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہو کر اس وقت کی نماز یا وظیفہ سے ذہول ہو گیا۔ اور ذہول اور نسیان انبیاء علیہم السلام کے حق میں محال نہیں۔

بعض حضرات نے ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ کی تفسیر ذبح کرنے سے کی ہے، اور اس کی تائید ایک مرفوع روایت سے بھی ہوتی ہے، جو ابی بن کعب سے مرفوعاً مروی ہے: قال: ”يَقْطَعُ أَعْنَاقَهَا وَسَوْقَهَا“. (المعجم الأوسط، رقم: ۶۹۹۳)۔

لیکن اس حدیث کی سند سعید بن بشر کی وجہ سے ضعیف ہے؛ اس لیے ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ کا رائج مطلب یہ ہے کہ آپ نے محبت میں ہاتھ پھیرنا شروع کیا؛ کیونکہ مسح عام طور پر ہاتھ پھیرنے کے معنی میں آتا ہے؛ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ”جعل يمسح أعراف الخيل وعراقيبها، حباً لها“۔ (تفسير الطبري، ص: ۳۳. وانظر: تفسير ابن أبي حاتم ۱۰/۳۲۴. وتغليق التعليق ۴/۲۹۶)۔

ابن عاشور اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: ”وقد تردد المفسرون في المعنى الذي عني بقوله: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾، فعن ابن عباس والزهري وابن كيسان وقطرب: طفق يمسح أعراف الخيل وسوقها بيده حباً لها. وهذا هو الجاري على المناسب لمقام نبي، والأوفق بحقيقة المسح، ولكنه يقتضي إجراء ترتيب الجمل على خلاف مقتضى الظاهر“۔ (التحرير والتنوير ۲۴/۲۵۷)

اور ﴿رُدُّوْهَا عَلَيَّ﴾ کا مطلب یہ نہیں کہ سورج واپس کرو؛ بلکہ یہ مطلب ہے کہ گھوڑوں کو واپس کرو؛ تاکہ دیکھ لوں۔

امام قرطبی فرماتے ہیں: قلتُ: الأكثرُ أنَّ النبي توارت بالحجاب هي الشمس... ”والهاء“ في ﴿رُدُّوْهَا﴾ للخيل، ومسحُها قال الزهري وابن كيسان: كان يمسح سوقها وأعناقها، ويكشف الغبار عنها حبًّا لها. وقاله الحسن وقتادة وابن عباس. وفي الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم رُئي وهو يمسح فرسه بردائه، وقال: إنِّي عُوتِبْتُ الليلةَ في الخيل. خرَّجه الموطأ عن يحيى بن سعيد مرسلًا، وهو في غير الموطأ مسند متصل عن مالك عن يحيى بن سعيد عن أنس، وقد مضى في الأنفال قوله عليه السلام: ”وامسحوا بنواصيها وأكفالها“۔ (الجامع لأحكام القرآن ۱۵/۱۹۶۔ وانظر: مفاتيح الغيب ۲۶/۲۰۶)

وذكره البخاري في صحيحه: باب قوله الله تعالى ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَانَ نِعَمَ الْعَبْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ الراجع المنيب. ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ يمسح أعراف الخيل وعراقيبها. (صحيح البخاري ۴/۱۶۱۔ وانظر: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۱۲۱-۱۲۸. والفصل في الملل ۴/۴۲-۴۱/۴۔ وعصمت انبيا- علامہ شمس الحق افغانی، ص ۳۶-۴۷)

حضرت یونس علیہ السلام:

اشکال: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ (الأنبياء: ۸۷) اللہ تعالیٰ پر قدرت نہ رکھنے کا گمان عصمت کے منافی ہے۔

جواب: ﴿لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ کا مطلب یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ (نعوذ باللہ) قدرت نہیں رکھتے؛ بلکہ قدرتی کے معنی میں ہے، جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿يَسْطُرُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ لَهُ﴾ (الرعد: ۲۶) جس کے لئے چاہیں روزی فراخ کر دیتے ہیں، اور جس کے لیے چاہیں روزی تنگ کر دیتے ہیں۔ اور آپ ﷺ کے لیے اَبَقُّ کا لفظ آیا، جس کا مطلب ہے: مولیٰ کی اجازت کے بغیر چلے جانا۔ اس سے اتنا ہی معلوم ہوتا ہے کہ قوم کو عذاب کی آمد کی خبر دے دی تھی اور بستی سے نکلنے میں اذن الہی کا انتظار نہ کیا اور اپنے اجتہاد سے یہ خیال کرتے ہوئے بستی سے نکل گئے کہ عذاب آنے والا ہے؛ لیکن قوم کی صدق دل سے توبہ کے سبب اللہ تعالیٰ نے عذاب ٹال دیا۔ اور حضرت یونس علیہ السلام اس لیے واپس نہیں آئے کہ قوم میری تکذیب کرے گی۔ (دیکھئے:

عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۱۲۹-۱۳۰. والفصل في الملل ۴/۳۷-۳۶۔ وعصمت انبيا- شمس الحق افغانی، ص ۳۳-۴۴)

حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم:

قصہ غرائیق کی حقیقت:

اشکال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾. (الحج: ۵۲). حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سورہ نجم کی تلاوت کر رہے تھے اور تلاوت کے سکتات اور وقفات میں شیطان نے اپنا یہ کلام داخل کیا: تلك الغرائيق العلى وإن شفاعتھن لترتجى. (ان اُونچے اونچے بگلوں کی سفارش کی امید کی جاتی ہے) اور مشرکین نے جب پہلی مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں اپنے بتوں کی تعریف سنی تو سجدہ میں گر گئے۔

جواب: یہ کہنا صحیح نہیں؛ بلکہ صریح نص قرآنی کے خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾. (فصلت: ۲۴)، اور ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ﴾. (الحجر: ۴۲)۔

دوسری بات یہ ہے کہ سورہ نجم ابتدائی کئی سورتوں میں سے ہے اور سورہ حج مدینہ میں نازل ہوئی؛ اس لیے یہ بات بعید معلوم ہوتی ہے کہ یہ واقعہ مکہ مکرمہ میں پیش آیا، اور لوگ ایک طویل عرصے تک اس اشتباہ میں پڑے رہے، یہاں تک کہ مدینہ منورہ میں اس کا دفاع نازل ہوا۔ اور پھر سورہ نجم کے اول و آخر میں شرک کی مذمت ہے تو کیا اس کی گنجائش ہے کہ ان کے باطل معبودین کی تعریف کی جائے، یہ تو عقل کے بھی خلاف ہے۔

نیز یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ ان کے معبود غرائیق (بگے) کی شکل میں ہیں۔ پھر صحیحین میں یہ واقعہ مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمائی تو بے اختیار مشرکین سجدہ میں گر گئے اور یہ الفاظ ”تلك الغرائيق العلى“ نہیں ہیں۔ اور جن روایات میں یہ قصہ مذکور ہے وہ روایات مرسل اور اسرائیلی ہیں۔

اگر یہ الفاظ ثابت ہوں جیسا کہ ابن حجرؒ نے فتح الباری (۸/۴۳۹) میں اس حدیث کے دو طرق بیان فرما کر ان کی تصحیح کی ہے، تو اس کی تاویل یہ ہے کہ غر نو ق سفید پرندے پر بولا جاتا ہے، جمع غرائیق ہے اور یہ دریا کے کنارے پائے جاتے ہیں۔ (۱) تو مراد فرشتے ہیں جو نورانی مخلوق ہیں اور فرشتوں کے پر بھی ثابت ہیں، اور ”وإن شفاعتھن لترتجى“ کا مطلب یہ ہے کہ فرشتوں کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے۔

مولانا شبیر احمد عثمانیؒ نے سورہ نجم میں ﴿أَفَرَأَيْتُمْ الْكُلْتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةِ الْآخِرَىٰ﴾ کے

(۱) الغَرَائِيقُ، الواحد: غُرْنُوق: طائر مائي أبيض طويل الساق جميل المنظر، له قنزة ذهبية اللون وهو ضرب من الكراكي. (المعجم الوسيط)

تحت حاشیہ میں لکھا ہے کہ: قریش طواف کرتے ہوئے یہ الفاظ کہتے تھے: ”والمالات والعزى ومنابة الثالثة الأخرى، هؤلاء الغرائيق العلى وإن شفاعتهن لنترجى“. اور فرمایا کہ کتب تفسیر میں اس موقع پر ایک قصہ لکھا ہے جو جمہور محدثین کے اصول پر صحت کو نہیں پہنچتا۔ اگر فی الواقع اس کی کوئی اصل ہے تو شاید یہ بھی ہوگی کہ آپ نے مسلمانوں اور کافروں کے مخلوط مجمع میں یہ سورت پڑھی، کفار کی عادت تھی کہ لوگوں کو قرآن سننے نہ دیں اور بیچ میں شور مچادیں۔ کما قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾. (فصلت: ۲۶). جب آپ نے یہ آیت پڑھی تو کسی کافر شیطان نے آپ کی آواز میں آواز ملا کر آپ ہی کے لب و لہجہ میں وہ الفاظ کہہ دیئے ہوں گے جو ان کی زبانوں پر چڑھے ہوئے تھے ”تلك الغرائيق العلى...“ آگے تعبیر کرنے اور ادا میں تغیر ہوتے ہوتے کچھ کا کچھ بن گیا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ نبی کی زبان پر شیطان کو ایسا تسلط کیسے حاصل ہو سکتا ہے، اور جس چیز کا ابطال آگے کیا جا رہا ہے اُس کی مدح سرائی کا کیا معنی؟! (تفسیر عثمانی، ص ۶۹۹)

علامہ شبیر احمد عثمانیؒ نے مذکورہ آیت: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾ کی تفسیر میں طویل بحث کی ہے، جس کا خلاصہ یہاں ذکر کیا جا رہا ہے:

”احقر کے نزدیک بہترین اور سہل ترین تفسیر وہ ہے جس کی مختصر اصل سلف سے منقول ہے، یعنی جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تلاوت فرماتے ہیں، یا کافروں کے ایمان کی تمنا کرتے ہیں تو شیطان آپ کی تلاوت کی تاثیر میں، یا آپ کی تمنا میں حائل اور رکاوٹ بن جاتا ہے اور لوگوں کے دلوں میں وساوس ڈالتا ہے، جیسے: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ﴾. (الانبیاء: ۹۸) پڑھا، تو اس نے شبہ ڈالا کہ مِنْ دُونِ اللَّهِ میں مسیح، عزیر اور ملائکہ بھی شامل ہیں۔ یا ﴿كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾. (النساء: ۱۷۱) پڑھا، تو شیطان نے سمجھا یا کہ اس سے حضرت مسیح کی اِٰبِیَّت اور اُلُوہِیَّت ثابت ہوتی ہے۔ اس القائے شیطانی کے ابطال ورد میں پیغمبر وہ آیات سناتے ہیں جو بالکل صاف اور محکم ہوں، گویا متشابہات کی ظاہری سطح کو لے کر شیطان اغوار کرتا ہے؛ اس لیے نبی ایسی آیات سناتے ہیں جن کو سنکر شبہات کا فور ہو جاتے ہیں۔ اور محکم و متشابہات دونوں قسم کی آیات کا مقصد بندوں کا امتحان ہے۔ (تفسیر عثمانی، ص ۴۵۰، ملخصاً)

شیخ ناصر الدین البانی نے اس موضوع پر ایک چھوٹا سا رسالہ ”نصب المجانیق لنسف قصة الغرائيق“ کے نام سے لکھا ہے۔ نیز شیخ علی بن حسن حلبی نے ”دلائل التحقيق لإبطال قصة الغرائيق“ نامی کتاب لکھی، جو ۲۵۰ صفحات پر مشتمل ہے، یہاں تفصیل کا موقع نہیں اصل کتاب کی طرف رجوع کیجئے۔

شیخ البانی فرماتے ہیں کہ ایک مرسل روایت سے اس بات کو کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے جس کا تعلق عقیدہ سے ہو، اور جس سے دین کی بنیاد ہی متزلزل ہو جاتی ہو۔

خلاصہ:

اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ شیطان دورانِ تلاوت لوگوں کے دلوں میں وسوسے ڈالتا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دعوتِ اسلام کے مکلف تھے اور آپ کو یہ فکر دامن گیر تھی کہ سب لوگ اسلام لے آئیں؛ مگر شیطانی وسوسہ اور کفار کا وٹ تھے۔

جیسا کہ ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْثَلًا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾. (الأنعام: ۱۲۱) میں اشکال کیا کہ جس کو اللہ مارے اس کو تو نہیں کھاتے اور خود زنج کریں اسے کھاتے ہیں۔ اور کلام اللہ کو سحر اور شعر وغیرہ سے تشبیہ دی؛ لیکن ان سب رکاوٹوں کے باوجود اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تمنا پوری فرمائی اور ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾. (العصر: ۲) کا منظر دکھایا گیا، اور اپنی آیات کو مسلمانوں کے دلوں میں محکم اور مضبوط کر دیا۔

اشکال: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ عبد اللہ بن ام مکتوم ؓ نے کچھ دریافت کیا؛ لیکن آپ نے ان کی طرف توجہ نہیں فرمائی اور مشرکین مکہ کو دعوت دینے میں مشغول رہے اور ایک مسلمان سے بے التفاتی اور بے اعتنائی برتی۔

جواب: یہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد تھا کہ کافروں کو اصول دین کی تعلیم دے رہے تھے؛ کیونکہ وہ سردار تھے، اگر ان میں ایک مسلمان ہوتا تو پورا قبیلہ اس سے متاثر ہو کر اسلام قبول کر لیتا، اور طبیب اس مریض کی طرف توجہ مرکوز کرتا ہے جو قریب المرگ یا شدید خطرے میں ہو اور معمولی بیماری کا علاج بعد میں بھی ہو سکتا ہے؛ چونکہ سائل مسلمان تھا اس لیے ان کی طرف سے اطمینان تھا اور وہ ایک فروغی مسئلہ دریافت کر رہے تھے۔

اشکال: حضرت عبد اللہ بن ام مکتوم ؓ کیوں درمیان مجلس میں بول اٹھے؛ جبکہ بات چل رہی تھی؟

جواب: حضرت عبد اللہ بن ام مکتوم ؓ نا بینا تھے۔ انھوں نے یہی سمجھا کہ مجلس ختم ہو گئی ہے۔

اشکال: ﴿لَمْ تَحَرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ﴾. (التحریم: ۱) آپ نے بیویوں کی خوشی اور مرضی کی خاطر ایسا کیا، اور ازواجِ مطہرات نے آپس میں حسد کیا۔

جواب: حلال کو حرام سمجھنا ناجائز ہے، اور حلال کو اپنے اوپر حرام کرنا قسم ہے اور یہ جائز ہے۔ یعنی تحریم الحلال عقیدہ ناجائز ہے، اور موقت طور پر کسی حلال کو قسم کے ذریعہ حرام کر دینا فعل ہے عقیدہ نہیں۔

ازواجِ مطہرات نے آپس میں حسد نہیں کیا؛ بلکہ ہر ایک یہ چاہتی تھیں کہ اللہ کے رسول ان کے پاس رہیں

کہ رسول اللہ کی مجلس ذکر اور عبادت سے خالی نہیں ہو سکتی، تو مقصود حسد نہ تھا؛ بلکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس اور ان کی برکات کا حصول تھا۔

”وَإِنَّمَا نَجِدُ مِنْكَ رِيحَ الْمَغْفِيرِ“۔ (المستدرک للحاکم، رقم: ۷۰۷۴) مطلب یہ ہے کہ جس پوچھنے سے شہد حاصل کیا گیا اس کی بوا رہی ہے۔ اور ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾۔ (التحریم: ۵) کا مطلب یہ نہیں کہ دل گناہ کی طرف مائل ہوئے؛ بلکہ دل کا میلان آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس کو حاصل کرنے کی طرف تھا، یا توبہ کی طرف مائل ہونا مراد ہے۔

اشکال: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾۔ (الفتح: ۲) ذنب (گناہ) کی مغفرت سے معلوم ہوا کہ انبیاء سے ذنب (گناہ) صادر ہوتے ہیں۔

جواب (۱): ذنب سے مراد خلافِ اولیٰ یا وسوسہٴ تقصیر تبلیغ ہے، یا ذنب سے مراد وہ بعض مباحت ہیں جو خلافِ اولیٰ کے قریب ہوتے ہیں، جیسے بدر کے اسیروں سے فدیہ لیا؛ جبکہ فدیہ نہیں لینا چاہئے تھا، اور چونکہ فدیہ نہ لینے کی پہلے سے کوئی نص نہ تھی؛ اس لیے فدیہ لینا جرم نہیں تھا۔

(۲) ذنب کی مغفرت سے مراد امت کے گناہوں کی مغفرت ہے لشدة العلاقة بين النبي وأمة. کبھی رسول کا ذکر ہوتا ہے اور مراد ان کی امت ہوتی ہے، مثلاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾۔ (الطلاق: ۱) جمع کا صیغہ لائے، اسی طرح ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾۔ (الإسراء: ۲۳) مراد امت ہے؛ اس لیے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین تو وفات پا چکے تھے۔

(۳) یا مغفرت کی دو قسمیں ہیں:

(۱) المغفرة في حق الأمة. الحائل بين الذنب وبين نتيجة الذنب.

(۲) المغفرة في حق النبي صلى الله عليه وسلم. الحائل بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين الذنب.

(۴) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دعوت و تبلیغ میں انتہائی محنت اور مشقت برداشت کرتے تھے اور اس کا نتیجہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ یا تو اسلام کا مرکز ہاتھ آجائے، یعنی مکہ فتح ہو جائے۔ مکی زندگی کے ۱۳ سال اور مدنی زندگی کے ۸ سال، کل ۲۱ برس کا عرصہ گزر گیا، اور مکہ فتح نہ ہوا۔ تو شبہ اور وسوسہ ہوتا تھا کہ شاید دعوت کے کام میں کچھ تقصیر سرزد ہوئی ہوگی؛ اس لیے مکہ فتح نہیں ہو رہا ہے۔

تو ذنب سے مراد وسوسہ ہے، اور وسوسہ کا آگاہ گناہ نہیں؛ مگر ”حسنات الأبرار سيئات المقربين“ کی وجہ سے اس کو ذنب کہا گیا۔

مغفرت کے متعدد معانی:

مغفرت کے تین معانی ہیں:

(۱) چھپانا: بیت الخلاء کی دعائیں ”غفرانک“ کا معنی یہ ہے کہ جس طرح بیت الخلاء میں لوگوں کی نظروں سے چھپایا، اسی طرح ڈاکٹروں، چوروں اور دوسرے لوگوں کے سامنے بھی عریانی سے بچالینا، اور آخرت میں بھی عیوب چھپالینا۔

(۲) مٹانا۔

(۳) رکاوٹ۔

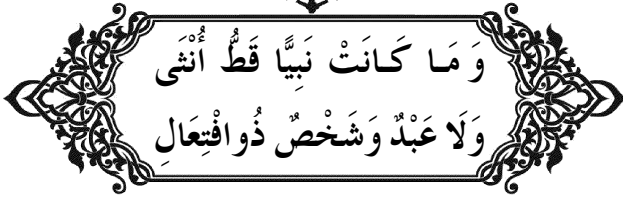
ان معانی کے لحاظ سے مطلب یہ ہوگا کہ: لیغفر لك الله ما تقدم من الهجرة وما تأخر من ذنبك. أي: الوسوسة. یعنی اس وسوسہ کی جڑ کاٹ دی جائے گی۔ اور ما قبل سے ربط بھی ہے کہ فتح مبین عطا فرما کر سابقہ اور لاحقہ وساوس مٹا دیں گے۔

اشکال: بعض مفسرین لکھتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے زینب کی محبت کو دل میں چھپایا، ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ﴾ (الأحزاب: ۳۷) میں اس کی طرف اشارہ ہے۔

جواب: یہ غیر محتاط مفسرین کا قول ہے کہ حضرت زینبؓ کی محبت کو چھپاتے تھے، اور یہ خلاف حقیقت ہے آپ اگر چاہتے تو حضرت زینبؓ سے شادی کر لیتے، اور اس میں کوئی شرعی رکاوٹ نہیں تھی؛ بلکہ یہ تو حضرت زینبؓ کے لیے مقام افتخار ہوتا اور وہ اس پر مسرت کا اظہار کرتیں۔ پھر حضرت زیدؓ کے ساتھ کیوں شادی کرادی؟! اور اگر بالفرض مجبور ہوئیں تو خود ان کے ساتھ پہلے سے نکاح کر لیتے۔

در اصل عرب کے معاشرے میں متبئی کو بالکل اصلی بیٹے جیسا سمجھتے تھے، تو لوگوں کے طعنوں سے شرم و حیا آتی تھی کہ عرب کے معاشرے میں یہ بہت عیب سمجھا جاتا تھا کہ متبئی کی بیوی سے شادی کر لی جائے۔

﴿وَتُخْفِي النَّاسَ﴾ سے مراد تخشی نقد الناس عليك واعتراضهم ہے کہ لوگ کہیں گے اپنے بیٹے کی بیوی سے نکاح کر لیا؛ چونکہ یہ رسم عربوں میں انتہائی پختہ ہو گئی تھی اور ان کے دلوں میں جڑ پکڑ چکی تھی، جس کی وجہ سے آپ کی عظیم شخصیت کے ذریعے اس رسم کی جڑ کاٹ دی گئی؛ کیونکہ جب عملی طور پر آپ ایسا کریں گے تو اس کا اثر بھی ہوگا اور خاطر خواہ ہوگا؛ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ اور ﴿وَتُخْفِي النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تُخْشَهُ﴾ ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ﴾ کی تشریح ہے۔ (دیکھئے: عصمة الأنبياء للرازي، ص: ۱۳۷-۱۵۸۔ والفصل



ترجمہ: اور کوئی عورت کبھی نبیہ نہیں بنی، اور نہ کوئی غلام نبی بنایا گیا، اور بدکردار شخص بھی نبی نہیں بنایا جاتا۔ مصنفؒ نے اس شعر میں شرائط و صفات نبوت کو بیان فرمایا ہے۔
وما کانت... أي: وما کانت أنثی نبیاً قط۔

ذو افتعال: فعل فعیج کے لیے مستعمل ہے اور اس میں محنت کا معنی پایا جاتا ہے۔ فعیج اور برے کاموں کے لیے جو محنت کی جاتی ہے اس کے لیے افتعال آتا ہے۔ جیسا کہ ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ۲۸۶) میں خیر کے لیے کسب کا لفظ آیا ہے؛ کیونکہ فطرت کے مطابق ہے، اور شر کے لیے اکتسب، افتعال سے لایا گیا؛ اس لیے کہ شر فطرت سے مطابقت اور مناسبت نہیں رکھتی۔ داڑھی رکھتے ہوئے اس میں کنگھی کرنا خیر اور آسان ہے اور مونڈنا شر اور مشکل ہے۔

جب عورت نبی نہیں بن سکتی تو رسول بطریق اولیٰ نہیں ہو سکتی ہے؛ اس لیے کہ رسول کا مقام نبی سے اعلیٰ ہوتا ہے۔

ولا عبد: عبدیت کفر کی علامات میں سے ہے؛ اس لیے کہ ابتداءً اگر کوئی قیدی مسلمان ہو جائے تو اس کو عبد نہیں بنایا جاتا؛ جب انسان اللہ کی غلامی سے انکار کر دیتا ہے تو اسے بندوں کی غلامی میں دے دیا جاتا ہے۔
علاء الدین عبدالعزیز بن احمد حنفیؒ کشف الاسرار میں لکھتے ہیں: ”قلنا: إنّ الرق أثر الكفر، ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداءً“۔ (كشف الأسرار ۴۸/۲)

اور سراج الدین ہندیؒ ”الغرة المنيقة“ میں تحریر فرماتے ہیں: ”ولأن الرق أثر الكفر؛ لأنهم لما استنكف الكفار عن عبادة الله تعالى جعلهم عبيد عبیده سبحانه“۔ (ص ۸۷، ط: مؤسسة الكتاب)
نیز عبد نبی نہیں بن سکتا؛ کیونکہ نبی افضل القوم ہوتا ہے، حسباً و نسباً، صورةً و معنًاً، خلقاً و مَخْلُقاً۔

شخص ذو افتعال: سے مراد فعیج افعال کرنے والا، مثلاً: کفر، سحر، کذب یا کسی اور معصیت میں مبتلا ہو۔
وما کانت نبیاً قَطُّ أَنْثَى کے لانے سے مراد بعض اہل سنت پر رد ہے، جیسے ابن حزمؒ، اشعرؒ اور قرطبیؒ وغیرہ جو عورت کی نبوت کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ عورت نبی تو بن سکتی ہے؛ لیکن رسول نہیں بن سکتی؛ اس لیے

کہ رسول مامور بالدعوة والتبلیغ ہے اور اس کو ہر جگہ جمع وغیرہ ہجوم میں جانا پڑتا ہے؛ جبکہ عورت کا دائرہ کار گھر تک محدود ہوتا ہے اور اس کی کھلی ہوئی دعوت پردہ پوشی کے بھی خلاف ہے۔^(۱)

عورتوں کی نبوت کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات:

(۱): ﴿وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَأِكَةُ يَمْرُؤُا إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾. (آل عمران: ۴۲) اصطفیٰ کا لفظ انبیاء علیہم السلام کے لیے استعمال ہوتا ہے، جیسے: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا﴾. (آل عمران: ۳۳)

جواب: اصطفیٰ جن لینے اور انتخاب کرنے کے معنی میں آتا ہے، یہ نبوت کے ساتھ خاص نہیں؛ چنانچہ اسی اصطفیٰ کے ذیل میں آل عمران کا بھی ذکر ہے اور وہ سب نبی نہیں تھے۔ نیز یہ جن لینا عورتوں میں سے تھا؛ اس لیے: ﴿عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ﴾ آیا ہے، رجال کا ذکر نہیں، تو فضیلت فقط عورتوں پر ثابت ہوئی۔ اور یہ فضیلت بعض کے نزدیک ہر زمانے کی عورتوں پر ہے، اور اکثر کے نزدیک اپنے زمانے کی عورتوں پر ہے۔ (راجع: فتح الباری ۷/۱۷۱۔ وقص القرآن ۳/۳۴)

(۲) حضرت مریم کے پاس جبریل علیہ السلام آئے اور کہا ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾. (مریم: ۱۹) فرشتے نے حضرت مریم سے کلام کیا اور یہ نبوت کی علامت ہے۔

جواب: جو جی جبریل لائے وہ وحی تشریفی نہ تھی؛ بلکہ تکوینی تھی؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿لَا هَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مریم: ۱۹) یعنی حضرت جبریل علیہ السلام مریم کے پاس احکام شرعیہ لے کر نہیں آئے؛ بلکہ شرعی احکام کے علاوہ خبر لے کر آئے۔ اور وحی تکوینی یعنی کسی آنے والے واقعہ کی خبر غیر نبی پر بھی آسکتی ہے۔^(۲)

(۱) راجع: الفصل في الملل لابن حزم ۱۹/۵۔ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، آل عمران: ۴۲۔

وقال الحافظ ابن حجر: "وقد نقل عن الأشعري أن من النساء من نبىء، وهن ستن: حواء، وسارة، وأم موسى، وهاجر، وآسية، ومريم". (فتح الباری ۷/۴۷، ۷/۴۷۳)۔

لكن قال الحافظ ابن كثير في تفسيره: "الذي عليه أهل السنة والجماعة وهو الذي نقله الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري عنهم أنه ليس في النساء نبية، وإنما فيهن صدقات". (تفسير ابن كثير ۴/۵۴۴، يوسف: ۱۰۹) فالله أعلم بصحة القول إليه. وانظر: التحرير والتنوير ۳/۲۴۴۔

(۲) قال عمر بن سليمان العتبي: "لا نسلم لهم قولهم: إن كل من خاطبته الملائكة فهو نبي، ففي الحديث: إن الله أرسل ملكًا لرجل يزور أخًا له في الله في قرية أخرى فسأله عن سبب زيارته له، فلما أخبره أنه يحبه في الله أعلمه أن الله قد بعثه إليه ليخبره أنه يحبه. وقصة الأقرع والأبرص والأعمى معروفة، وقد جاء جبريل يعلم الصحابة أمر دينهم لسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم، والصحابة يشاهدونه ويسمعونه". (الرسائل والرسالات، ص ۸۸)

وقال أبو زهرة في تفسيره: "وخطاب الملائكة لها لا يقتضي النبوة؛ لأن النبي من يوحى إليه بشرع، ومريم لم يوح =

اشکال: ﴿لَا هَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ کی نسبت بظاہر حضرت جبریل علیہ السلام کی طرف معلوم ہوتی ہے؛ حالانکہ کسی کو اولاد دینا تو صرف اللہ تعالیٰ کا کام ہے۔

جواب: آیت کریمہ کے سیاق و سباق سے معلوم ہوتا کہ حضرت جبریل علیہ السلام محض ایک فرشتہ ہیں اور ﴿لَا هَبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جسے حضرت جبریل علیہ السلام نے حضرت مریم کو پہنچایا؛ چنانچہ ما قبل میں ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ﴾ آیا ہے۔ اور آگے ارشاد فرمایا: ﴿وَلَنَجْعَلَنَّ لَكَ وَلَدًا مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا﴾ (مریم: ۲۱)

(۳) ”کمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون، ومريم بنت عمران، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام“۔ (صحیح البخاری، باب فضل عائشة رضي الله عنها، رقم: ۳۷۶۹) سے معلوم ہوا کہ کمال سے مراد کمالِ نبوت ہے؛ اس لیے کہ کمالِ ولایت بے شمار عورتوں کو حاصل ہے۔

جواب: حدیث کے آخر میں حضرت عائشہ رضي الله تعالى عنها کا ذکر ہے جو نبیہ نہیں تھیں، تو کیا غیر نبی نبی سے افضل ہو سکتا ہے؟ اس لیے حدیث میں کمال سے مراد کمالِ ولایت ہی ہے۔

اگر یہ اشکال کیا جائے کہ عورتوں میں اولیا تو بہت ساری گزری ہیں، تو پھر ”لم يكمل من النساء إلا آسية ومريم“ میں ان دونوں کی تخصیص کیوں؟ جواب یہ ہے کہ یہاں خاص درجے کی ولایت مراد ہے، عام ولایت مراد نہیں۔ (راجع: شرح النووي علی مسلم ۱۵/۱۹۸، فضائل خدیجۃ أم المؤمنین رضي الله عنها، ومراقبة المفاتيح ۳۱/۱۱، باب بدء الخلق)

(۴) ابن حزم کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کی والدہ محترمہ بھی نبیہ تھیں؛ اس لیے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو صندوق میں ڈال کر دریا میں بہا دیا جو بظاہر ہلاکت ہے اور ایسا بغیر وحی قطعی کے نہیں ہو سکتا۔

جواب: وحی بمعنی الہام ہے۔ (۱) اور بچہ کو دریا میں ڈالنا ”أهون البليتين“ کے قبیل سے ہے کہ ایک

= إليها بشيء من الشرع، ولكنه كان خطاباً للبشارة الواقعة معينة دالة على علو منزلتها واصطفاء الله سبحانه وتعالى لها“۔ (زهرة التفاسير، آل عمران: ۴۲)

(۱) قال ابن الجوزي: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى﴾ أي: ألهمناها ما يلهم مما كان سبباً لنجاتك... فإن قيل: ما فائدة قوله ﴿مَا يُوحَى﴾ وقد علم ذلك؟ فقد ذكر عنه ابن الأنباري جوابين: أحدهما: أن المعنى: أو حينا إليها الشيء الذي يجوز أن يوحى إليها إذ ليس كل الأمور يصلح وحيه إليها؛ لأنها ليست بنبي وذلك أنها ألهمت.

والثاني: أن ﴿مَا يُوحَى﴾ أفاد تو كيدا كقوله ﴿فَعَسَاهَا مَا غَشَى﴾ النجم: ۵۴۔ (زاد المسير ۵/۲۸۳)

مصیبت تو فرعون کے لوگوں کا قتل کر دینا، اور دوسری مصیبت جو اس سے اہون اور اخف تھی وہ یہ کہ صندوقِ بہتے بہتے کسی اور طرف نکل جائے اور کہیں کنارے پر لگ جائے یا کوئی بھلا آدمی اس کو اٹھالے اور پرورش کرے۔ یا وحی قطع تھی؛ لیکن شرعی حکم نہیں تھا؛ بلکہ حضرت موسیٰ (علیہ السلام) کے بچنے کی تدبیر تھی۔ (۱)

(۵) ﴿وَأَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكْتُ فَلَبَسَ نَهْأَهَا بِإِسْحَاقَ﴾ (ہود: ۷۱) حضرت سارہ پر وحی آئی، جس سے معلوم ہوا کہ وہ نبیہ تھیں۔

جواب: یہ وحی نبوت نہیں تھی۔ حضرت جبریل (علیہ السلام) انسانی شکل میں آئے اور حضرت ابراہیم (علیہ السلام) کو خوشخبری سنائی، وہ پاس موجود تھیں تو انھوں نے بھی سن لیا۔ (۲)

(۶) حضرت مریم کا ذکر انبیاء علیہم السلام کے بیان کے ساتھ شامل ہے: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ﴾، ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ﴾، ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى﴾، ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ

(۱) قال أبو منصور الماتريدي: ثم الكلام فيما ألهم أمه في روعها أن تقذفه في البحر أنه يسع لهذا أن يفعل ذلك ويحل أو لا؟ إذ قد يجوز أن يكون من الشيطان مثل هذا نحو ما قال ﴿لَا غَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ...﴾ (الأنفال: ۴۸) فلم يعرفوا وقت ما كلمهم بهذا هو شيطان أو غيره فعلى ذلك يجوز أن يلقي الشيطان إليها فكيف وسع لها أن تعمل ما علمت من الأخطار؟ لكن يجوز أن يكون في ذلك الإلهام وما ألقى إليها آية ومعنى عرفت بذلك أن ذلك من الله .
أو أن يكون رفع الحجاب والموانع من قلبها وصار لها ذلك كالعيان.

أو كانت كالمضطرة إلى ذلك فوسع لها ذلك لما ذكرنا. (تأويلات أهل السنة ۲۷۹/۷-۲۸۰)
وقال الرازي: ثم اختلفوا في المراد بهذا الوحي على وجوه:
أحدها: المراد رؤيا رأتها أم موسى عليه السلام، وكان تأويلها وضع موسى عليه السلام في التابوت وقذفه في البحر، وأن الله تعالى يردده إليها.

وثانيها: أن المراد عزيمة جازمة وقعت في قلبها دفعة واحدة.
وثالثها: المراد منه الإلهام.

وهذه الوجوه الثلاثة يعترض عليها بأن الإلقاء في البحر قريب من الإهلاك، وهو مساو للخوف الحاصل من القتل المعتاد من فرعون، فكيف يجوز الإقدام على أحدهما لأجل الصيانة عن الثاني؟
والجواب: لعلها عرفت بالاستقراء صدق رؤياها فكان إفضاء الإلقاء في البحر إلى السلامة أغلب على ظنها من وقوع الولد في يد فرعون.

(۲) علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: ﴿وَأَمْرَاتُهُ﴾ سارة بنت هارون بن ناحور، وهي بنت عمه ﴿قَائِمَةٌ﴾ في الخدمة، كما أخرجه ابن أبي حاتم عن مجاهد، وكانت نسأوهم لا تحتجب لا سيما العجائز منهن، وكانت رضي الله عنها عجوزا.
وقال وهب: كانت قائمة وراء الستر تسمع محاورتهم. وأخذ منه بعضهم أن تستر النساء كان لازما، والظاهر أنه لم يكن كذلك لتأخر آية الحجاب، ويجوز أن يقال: إن القيام وراء الستر كان اتفاقاً.

وعن ابن إسحاق أنها كانت قائمة تصلي. (روح المعاني ۱۲/۱۴-۱۵، هود: ۷۱)

إِسْمَاعِيلَ ﴿۱﴾، ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ﴾ (مریم: ۱۶-۵۶) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت مریم نبیہ تھیں۔ اور ان انبیاء کے تذکرے کے بعد اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ﴾ (مریم: ۵۸)

جواب: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ﴾ سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نبیہ تھیں۔ اس سورت میں اہم واقعات کا ذکر ہے، اور حضرت مریم کے واقعے کو بھی اہمیت کی وجہ سے ذکر کیا گیا ہے؛ اسی لیے کسی نبی کے ساتھ ﴿صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ آیا ہے، اور کسی کے ساتھ ﴿رَسُولًا نَبِيًّا﴾؛ لیکن حضرت مریم کے ساتھ صدیقہ نبیہ کہیں مذکور نہیں۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ذکر کے بعد جب ان کی ماں کا ذکر آیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَنِ الطَّعَامَ﴾ (المائدہ: ۷۵) وہاں بھی ان کو نبیہ نہیں کہا گیا۔ اور ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ﴾ میں مذکر کا صیغہ لائے اور قرینہ کے بغیر مذکر کا صیغہ عورتوں کو شامل نہیں ہوتا؛ ہاں اگر قرینہ ہو تو الگ بات ہے، جیسے: ﴿اقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ میں عورت متبعاً داخل ہے۔

جمہور کے دلائل:

دلیل (۱): حضرت مریم کے لیے صدیقیت کا لفظ آیا ہے، نہ کہ نبوت کا۔ معلوم ہوا کہ وہ نبیہ نہیں تھیں۔ ابن حزم نے اس پر اشکال کیا ہے کہ صدیقیت اور نبوت میں کوئی منافات نہیں؛ چنانچہ ﴿يُؤَسِّفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ﴾ (یوسف: ۴۶) کہا گیا؛ حالانکہ وہ نبی بھی تھے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں آتا ہے: ﴿إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ (مریم: ۴۱) اور حضرت اسماعیل علیہ السلام کو ﴿صَادِقَ الْوَعْدِ﴾ (مریم: ۵۴) کہا گیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نبی کو جہاں صدیق کہا گیا ہے تو دونوں میں منافات نہیں؛ بلکہ نبی وصف صدیقیت سے موصوف کیا جاسکتا ہے؛ اس لیے کہ نبوت کا مقام صدیقیت سے بلند اور عالی ہے۔ اور جہاں فقط صدیقیت ثابت ہے بظاہر وہ نبی نہیں ہے۔ (۱)

دلیل (۲): ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا﴾ (یوسف: ۱۰۹) معلوم ہوا کہ جتنے نبی آئے

(۱) قال ابن عطية: "وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ" صفة ببناء مبالغة من الصدق، ويحتمل أن يكون من التصديق، وبه سمي أبو بكر رضي الله عنه لتصديقه، وهذه الصفة لمريم تدفع قول من قال: هي نبية، وقد يوجد في صحيح الحديث قصص قوم كلمتهم ملائكة في غير ما فن قصة الثلاثة: الأقرع والأعمى والأبرص، وغيرهم. (المحرر الوجيز ۲/۲۲۲) وقال ابن كثير: "الذي عليه أهل السنة والجماعة وهو الذي نقله الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري عنهم أنه ليس في النساء نبية، وإنما فيهن صديقات، كما قال تعالى مخبرا عن أشرفهن مريم بنت عمران حيث قال تعالى: ﴿وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ...﴾ فوصفها في أشرف مقاماتها بالصديقية، فلو كانت نبية لذكر ذلك في مقام التشريف والإعظام، فهي صديقة بنص القرآن." (تفسير ابن كثير ۴/۵۴۴)

سب مرد تھے۔ (۱)

اس کا دفعیہ ابن حزم یوں کرتے ہیں کہ یہاں ارسال کا ذکر ہے؛ جبکہ ہمارا کلام نبی میں ہے۔
جواب یہ ہے کہ یہاں ارسال بعثت کے معنی میں مستعمل ہے، رسول بنانا مراد نہیں، اُرسَلْنَا، اُی: بعثنا۔
اور ارسال کا لفظ رسول کے ساتھ خاص نہیں، آیت میں ہے: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾۔ (الحج: ۵۲)

حضرت مولانا حافظ الرحمن سیوہاروی کا رجحان بھی ابن حزم کی طرف معلوم ہوتا ہے؛ اس لیے کہ انھوں نے ابن حزم کے دلائل کو پیش کیا؛ لیکن جواب دینے کی سعی نہیں فرمائی۔ واللہ اعلم۔

دلیل (۳): عورتیں ناقصات العقل والدِّین ہیں۔ نقصان عقل کا مطلب انجام کو نہ سوچنا ہے، مثلاً: پڑوسی اور ماحول کو دیکھ کر شوہر یا والدین کو اسراف پر مجبور کرے گی اور یہ نہیں سوچتی ہوگی کہ اس کا انجام کیا ہوگا! اس کے باوجود مردوں کو خوب بوتل میں اتارتی ہوں گی، حدیث میں ”أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلُ الْحَازِمِ“ آیا ہے۔ (صحیح البخاری، باب ترك الحائض الصوم، رقم: ۳۰۴)

دلیل (۴): عورت محکومہ ہے، نبی حاکم، ﴿الرَّجُلُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾۔ (النساء: ۳۴)

دلیل (۵): عورت خلیفۃ المسلمین نہیں بن سکتی جو کم درجہ کی چیز ہے، تو نبیہ کیسے ہو سکتی ہے؟

دلیل (۶): عورت مفروشہ ہے اور مرد مستقرش ہے۔ (۲)

نیز حضرت مریم کو نبیہ کہنے والے درج ذیل حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں:

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”أَفْضَلُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ خَدِيجَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ، وَفَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللہ علیہ وسلم، وَمَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَآسِيَةُ بِنْتُ مَرْحَمٍ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ“۔ (مسند أحمد، رقم: ۲۶۶۸۔ و صحیح ابن حبان، رقم: ۷۰۱۰۔ والمستدرک للحاکم، رقم: ۳۸۳۶، وصححه الحاکم، ووافقه الذہبی)۔

جواب یہ ہے کہ اگر حضرت مریم نبیہ ہیں تو کیا خدیجہ اور فاطمہ رضی اللہ عنہما بھی نبیہ بن گئیں؟

ایک حدیث میں آتا ہے: ”خَيْرُ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ: مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ، وَخَدِيجَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ،

(۱) قال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾: يخبر تعالى أنه إنما أرسل رُسُلَهُ مِنَ الرِّجَالِ لَا مِنَ النِّسَاءِ، وهذا قول جمهور العلماء، كما دل عليه سياق هذه الآية الكريمة أن الله تعالى لم يوح إلى امرأة من بنات آدم وحي تشریع“۔ (تفسير ابن كثير ۴/ ۵۴۴، يوسف: ۱۰۹)

(۲) انظر لدلائل الجمهور: مفاتيح الغيب ۲۲/ ۵۱-۵۲، طه: ۳۶۔ وتفسير ابن كثير، يوسف: ۱۰۹۔ وفتح الباري ۶/ ۴۷۱۔ وتحفة الأعلی، ص ۵۶۔ وعقود الدرر العوالي، ص ۴۲۔ والنبراس، ص ۲۷۱)۔

وفاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم، وآسية امرأة فرعون“۔ (صحیح ابن حبان، رقم: ۶۹۵۱، وإسناده صحيح)۔

اصل بات یہ ہے کہ ہر وہ انسان جس کے پاس فرشتہ آ کر کلام کر لے، اس سے وہ نبی نہیں بن جاتا؛ بلکہ نبوت، وحی تشریحی سے ثابت ہوتی ہے۔ وحی ظنی کو الہام کہا جاتا ہے، جو اولیاء اللہ کو ہوتا ہے، جو یقینی اور حجت شرعی نہیں۔ (دیکھئے: معارف القرآن - مفتی محمد شفیع رحمہ اللہ تعالیٰ ۶/۸۲)

حضرت مریم کی طرف جو وحی کی گئی تھی وہ بھی تشریحی نہ تھی؛ بلکہ تکوینی تھی، جیسے: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾۔ (النحل: ۶۸) اور اسی طرح زمین کی طرف وحی کا ذکر ہے: ﴿بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾۔ (الزلزلة: ۵) ایک حدیث میں آتا ہے: ”اے خدیجہ! جب تمہاری ملاقات اپنی سوکنوں کے ساتھ ہو تو میرا سلام کہہ دینا“۔ حضرت خدیجہ نے عرض کیا کہ: کیا آپ نے مجھ سے پہلے بھی کوئی نکاح کیا ہے؟ فرمایا: ”اللہ تعالیٰ نے جنت میں میرا نکاح حضرت مریم اور آسیہ بنت مزاحم کے ساتھ کر دیا ہے“۔

روی ابن عساکر بإسناده عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على خديجة وهي في مرض الموت، فقال: ”يا خديجة إذا لقيت ضرائك فأقربيهن مني السلام“ قالت: يا رسول الله هل تزوجت قبلي؟ قال: ”لا، ولكن الله زوجني مریم بنت عمران، وآسية بنت مزاحم“۔ (راجع: تاریخ دمشق لابن عساکر ۷۰/۱۱۸۔ و قصص الأنبياء لابن كثير ۲/۳۸۲۔ قال ابن كثير بعد ذكر الروايات: ”وكل من هذه الأحاديث في أسانيدھا نظراً“۔ وانظر أيضاً: البداية والنهاية ۶/۴۴، ذكر قصة عيسى. وتفسير ابن كثير، التحريم: ۶-۸)

اس روایت اور اس جیسی دوسری روایات کو حافظ ابن کثیر نے قصص الانبياء میں ذکر کیا ہے؛ مگر یہ روایت معتبر نہیں؛ اس کی سند میں محمد بن زکریا الغلابی متہم بالکذب والوضع ہے۔ (راجع: میزان الاعتدال ۳/۵۵۰) حضرت مریم کے لیے ”اصطفیٰ“ کا لفظ آیا ہے، جو برگزیدہ کے معنی رکھتا ہے اور مراد وہ مناقب اور فضائل ہیں جو ان کے لیے ثابت ہیں، جیسے بغیر قربت انسانی کے بچے کا ہونا، بغیر موسم کے پھل ملنا اور بیت المقدس میں عبادت کے لیے قبول ہو جانا۔ (راجع: مفاتیح الغیب ۸/۴۷)

اللہ تعالیٰ کی بعض پاک بندیاں نبوت و ولایت کے درمیان برزخ کی طرح ہیں: بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی پاک بندیوں میں سے بعض وہ ہیں جو نبوت اور ولایت کے درمیان برزخ کی طرح ہیں، مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ، حضرت مریم اور حضرت سارہ رضی اللہ تعالیٰ عنہن۔

۱۔ انبیاء علیہم السلام کی طرف وحی تکوینی اور وحی شرعی دونوں آتی ہے اور مخلوق کو دین پہنچانے کے لیے گلی گلی اور شہر شہر گھومنے پر مامور ہوتے ہیں اور وہ رجال ہی ہوتے ہیں۔

۲۔ اولیائے کرام دین کی خدمت اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں؛ لیکن جو الہام اور القاء ان کے قلوب پر ہوتا ہے وہ پکا اور قطعی نہیں ہوتا، اس میں غلطی ہو سکتی ہے، نبی کی وحی میں غلطی نہیں ہوتی۔

۳۔ بعض خواتین جیسے حضرت مریم اور ام موسیٰ علیہما السلام کی طرف وحی تکوینی ہوتی تھی اور وہ پکی ہوتی تھی، اُن سے فرشتے بات چیت بھی کرتے تھے؛ لیکن یہ وحی تکوینی، یعنی آنے والے واقعات کے متعلق ہوتی تھی؛ اس لیے ام موسیٰ علیہا السلام نے اپنے بچے کو دریا کے حوالے کیا اور حضرت مریم سے جبریل علیہ السلام نے فرمایا: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسْقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا غَنِيًّا﴾ (مریم: ۲۵) وغیرہ۔ لیکن اس وحی تکوینی کی وجہ سے ان خواتین کی فضیلت حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما پر لازم نہیں آتی؛ اس لیے کہ جس حدیث میں ان خواتین کی فضیلت آئی ہے اسی حدیث میں ”فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام“ (صحیح البخاری، رقم: ۳۴۱۱) آیا ہے، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو وحی سے مناسبت تھی اور ۲۳ جگہ ان کے الہام اور رائے کے موافق وحی آئی، علامہ سیوطی نے ان موافقات کو ایک رسالے میں جمع کر کے اس رسالے کا نام ”قطف الثمر في موافقات عمر“ رکھا ہے؛ لیکن اس سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی فضیلت حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ پر لازم نہیں آتی؛ بلکہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا درجہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اونچا ہے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی قربانیاں اور دینی خدمات امت میں بے مثال تھیں۔ اسی طرح حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما حضرت مریم اور حضرت سارہ وغیرہ رضی اللہ عنہما سے یادگار دینی خدمات اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبوبیت کی وجہ سے افضل ہیں۔

شرايط نبوت:

(۱) انسان ہونا۔ ملائکہ کو بھی رسل کہا گیا ہے؛ لیکن ان کی بعثت من حیث الرسل اقوام کی طرف نہیں ہوئی۔ اشکال: جنات میں بھی رسول ہیں؛ قال اللہ تعالیٰ: ﴿يَمْعَشَرُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾ (الأنعام: ۱۳۰)

جواب (۱): ﴿رُسُلٌ مِنْكُمْ﴾ أي: رسل من مجموعکم، أي: أحدکم۔ انس و جن کے مجموعے میں سے رسول ہوئے، جیسے ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ (الرحمن: ۲۲) سے بحر مالح مراد ہے؛ جبکہ ذکر دونوں کا ہے۔

وقال تعالیٰ: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ

مِنْ عِبَادِهِ ﴿﴾ (ابراہیم: ۱۱) اس آیت سے بھی رسولوں کا بشر ہونا معلوم ہوتا ہے۔

(۲) جنات اور انسان دونوں میں رسول بھیجے گئے۔ انسانوں میں رسول بالذات اور جنات میں رسول

الرسول تھے جو انسانوں کے رسول کے تابع اور ان کی طرف سے مرسل تھے۔ (راجع: شرح الصاوي علی جوهرة

التوحيد، ص ۵۹۔ وتحفة المريد، ص ۳۵۔ وتفسير ابن كثير، أنعام: ۱۳۰۔ وروح المعاني، الحج: ۷۵)

جنات کی طرف بعثت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے:

اکثر حضرات فرماتے ہیں کہ جنات کی طرف صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہیں، دوسرے انبیاء

ان کی طرف مبعوث نہیں۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: **إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: "فَضَلْتُ عَلَى**

الْأَنْبِيَاءِ بَسْتُ ... (إِلَى قَوْلِهِ: وَأَرْسَلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً). (صحیح مسلم، کتاب المساجد، رقم: ۵۲۳)

اور ایک روایت میں ہے: **"كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ**

وَأَسْوَدَ". (صحیح مسلم، کتاب المساجد، رقم: ۵۲۱)

فتح الملہم میں اس حدیث کے ذیل میں احمر اور اسود کی متعدد تفسیروں میں سے ایک تفسیر یہ ہے کہ احمر

انس اور اسود جن ہیں۔ (فتح الملہم، کتاب المساجد ۸/۴)

اور ایک روایت میں **"بُعِثْتُ أَنَا إِلَى الْجَنِّ وَالْإِنْسِ"** آیا ہے؛ لیکن اس کی سند پر کلام ہے۔ (مجمع

الزوائد ۲۵۸/۸، وقال الهيثمي: رواه البزار، وفيه من لم أعرفهم)

بعض حضرات کے ہاں دوسرے انبیاء بھی جنات کی طرف مبعوث ہیں؛ لیکن محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت ہر

زمان و مکان کے لیے ہے۔

شیخ عبداللہ غماری نے **"قِرَّةُ الْعَيْنِ بِأَدْلَةِ إِرسَالِ النَّبِيِّ إِلَى الثَّقَلَيْنِ"** میں، علامہ سیوطی نے

"الْخَصَائِصُ الْكُبْرَى" میں، علامہ قرطبی نے اپنی تفسیر میں، قاضی بیضاوی نے اپنی تفسیر میں ﴿إِنِّي رَسُولُ

اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾. (الأعراف: ۱۵۸) کی تفسیر میں، ابن حجر ہیتمی نے **"الفتاوى الحديثية"** میں لکھا ہے کہ

ثقلین کی طرف بعثت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے۔

غالباً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت یہ ہوگی کہ آپ براہ راست جنات سے مخاطب ہوئے اور ان کے

سامنے ایمان و ہدایت اور دعوت پیش فرمائی؛ ورنہ دوسرے انبیاء سے بھی جنات نے استفادہ کیا ہے۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا میلان اس طرف ہے کہ جنات میں رسول تھے؛ لیکن امام رازی نے **"تفسیر کبیر"**

(۲۰۵/۷) میں، علامہ سبکی نے **"فتاوی السبکی"** (۶۱۱/۲) میں اور دوسرے حضرات نے ذکر کیا ہے کہ جنات میں

منذ رین تھے؛ رسول نہیں تھے۔ یاد رہے کہ جنات رسولوں سے استفادہ کر سکتے تھے؛ کیونکہ غیر مرئی مرئی سے استفادہ کر سکتا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے جنات کی تعلیم و تبلیغ کا نظام:

اشکال: جب جنات میں رسول نہیں تھے اور حضرت آدم علیہ السلام سے پہلے جنات موجود تھے اور جنات مکلف بھی ہیں تو پھر ان کی تعلیم و تبلیغ کا کیا انتظام تھا؟

جواب: اس کے جواب میں علامہ سبکی نے بطور احتمال یہ فرمایا ہے کہ ممکن ہے اللہ تعالیٰ کا کلام سنتے تھے، یا ان کے دلوں میں علم کا القاء کیا جاتا تھا۔ علامہ سبکی اپنے فتاویٰ میں تحریر فرماتے ہیں: ”تکلیفہم إنما بسماع کلام اللہ تعالیٰ أو بخلق علم ضروري بما يؤمرون وينهون عنه“۔ (فتاویٰ السبکی ۶۲/۲)؛ لیکن یہ بھی احتمال ہے کہ فرشتے ان کو ضروریات دین بتلاتے ہوں، فرشتے نوری ہیں اور جنات ناری ہیں اور دونوں غیر مرئی ہونے میں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۲) مرد ہونا۔

(۳) آزاد ہونا۔

بعض حضرات نے نبوت کی دس شرائط و صفات شمار کروائی ہیں:

(۱) الرجولة: مرد ہونا۔ عورت نبی نہیں بن سکتی۔

(۲) الحرية: آزاد ہونا۔ غلام نبی نہیں بن سکتا۔

(۳) الآدمية: انسان ہونا۔ جنات یا ملائکہ نبی نہیں ہو سکتے ہیں۔

(۴) شرف النسب: نبی شریف اور اعلیٰ نسب والا ہوتا ہے۔

(۵) الاصطفاء: نبوت من جانب اللہ وہی چیز ہے، اور اللہ تعالیٰ کا فضل ہے۔ کسی نہیں ہے۔

(۶) سلامة الجسم و جمال الوجه:

(۷) الفطانة: بے وقوف و مغفل نبی نہیں بن سکتا۔

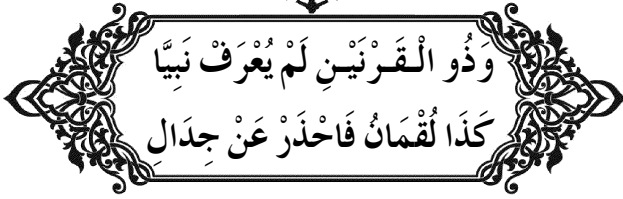
(۸) الصدق: نبی سچا ہوتا ہے، جھوٹا آدمی نبی نہیں بن سکتا۔

(۹) الأمانة: نبی امین ہوتا ہے، خائن نبی نہیں بنایا جاتا۔

(۱۰) التبليغ: نبی مکمل تبلیغ کا فریضہ انجام دیتا ہے، کتمان سے کام نہیں لیتا۔

سعد الدین تفتازانی نے شرح المقاصد (۶۱/۵) میں اور ابن الہمام نے مساریہ (ص ۹۴) میں شرائط نبوت

کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔



ترجمہ: ذو القرنین کا نبی ہونا معروف نہیں، اسی طرح لقمان بن باعورا کا نبی ہونا بھی معروف بات نہیں؛ اس لیے اس پر اصرار اور بحث و مباحثہ سے اجتناب اولیٰ ہے۔

ذو القرنین کے نام کے بارے میں چند اقوال:

ذو القرنین کے نام میں اختلاف ہے، چند اقوال درج ذیل بیان کئے جاتے ہیں:

(۱) عبد اللہ بن الضحاك بن معد بن عدنان۔ یہ قول حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منقول ہے؛ لیکن حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے سند کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس قول کو مرجوح قرار دیا ہے۔ (فتح الباری، باب قول اللہ تعالیٰ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ﴾، ۶/۳۸۴)

(۲) أفریدون بن أثفیان۔ امام قرطبی نے علامہ سہیلی کی اتباع کرتے ہوئے اس کو ذکر کیا ہے۔ (تفسیر

القرطبی ۳/۳۸۴)

(۳) الصعب بن ذي مرثد۔ یہ قول کعب الاحبار کا ہے، نیز ابن ہشام نے ”التیجان“ میں ابن

عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ (التیجان فی ملوک حمیر، ص ۱۰۸)

(۴) هرمس یا هرديس بن فيطون بن رومي بن لنطي بن كسلوجين بن يونان بن يافث بن

نوح۔ یہ قول دارقطنی اور ابن ماکولا کا ہے۔ (المؤتلف والمختلف للدارقطني ۱/۳۴۳. الإكمال لابن ماکولا ۱/۵۵۹)

(۵) فارس کا بادشاہ جس کو یہودی خورس، یونانی سائرس، فارسی گورش اور عرب کیخسرو کہتے ہیں۔

مولانا حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی نے قصص القرآن (۳/۱۸۰) میں، اسی طرح علامہ شمس الحق افغانی

نے علوم القرآن (ص ۲۸۴) میں اسی کو ترجیح دی ہے۔

(۶) الصعب بن الحارث بن الهمال بن عبد شمس بن وائل بن الغوث بن قطن بن

عريب بن زهر بن أيمن بن الهميسع بن حمير بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان۔ اور

ایک قول کے مطابق ھميسع بن عمرو بن عريب بن زيد بن كهلان۔ اور ایک قول کے مطابق زيد بن

مالک بن زید بن کھلان ہے۔ (الأنساب للصحاري، ص ۵۱)

(۷) الصعب بن قرین ابن الهمال.

(۸) منذر بن امرئ القیس .

ان دونوں ناموں کو ابو جعفر محمد بن حبیبؒ نے اپنی کتاب ”المحبر“ میں ذکر کیا۔

(۹) مرزبان الیونانی من ولد یونان بن یافث بن نوح.

(۱۰) اسکندر بن فیلسوف الرومی.

(۱۱) شمر بن عمر بن أفریقیس الحمیری.

مذکورہ تینوں ناموں کو علامہ شریبیؒ نے اپنی تفسیر ”السراج المنیر“ (۲/۴۰۱) میں ذکر کیا ہے۔

ذوالقرنین کو اسکندر بھی کہتے ہیں۔

اسکندر ابن فیلس / فیلبس :

اسکندر دو گزرے ہیں: (۱) اسکندر رومی؛ (۲) اسکندر یونانی۔

(۱) اسکندر رومی حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں تھے۔ پیدل حج کو گئے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام

نے حرم سے باہر جا کر ان کا استقبال کیا۔ حضرت خضران کے وزیر تھے۔

اسرائیلی روایات میں آتا ہے کہ حضرت خضر نے عین الحیاة (آب حیات) سے پانی نوش کیا تو لمبی عمر پائی اور صدیوں تک زندہ رہے اور اسکندر نے نہیں پایا تو زیادہ عرصہ نہیں رہے اور عین الحیاة نہ ملنے کے غم میں وفات پا گئے۔ زمین کے اکثر حصہ پر ان کی حکمرانی تھی۔ اسکندر رومی کی نبوت مختلف فیہ ہے۔

(۲) اسکندر یونانی کا زمانہ اسکندر رومی کے دو ہزار سال بعد کا ہے۔ یہ اسکندر یونانی مقدومی تھا، مشرک اور

مجوسی تھا، اس کا زمانہ قبل مسیح کا زمانہ تھا، یہ اسکندریہ کا بانی تھا اور اس کا وزیر اسطو تھا۔ (راجع: أغالیط المؤرخین،

ص ۲۴۶-۲۴۸)

آج کل کے مصنفین عرب کی رائے مختلف ہے، وہ کہتے ہیں کہ اسکندر ذوالقرنین نہ رومی تھے نہ یونانی؛ اس لیے کہ اسکندر رومی اور یونانی کا اجتماع حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ مشکل ہے۔ اسکندر ذوالقرنین یمانی تھے اور ان کا تعلق حمیر قبیلہ سے تھا۔ قبیلہ حمیر کے بعض شعراء نے افتخار کے طور پر اپنے بعض اشعار میں ان کا ذکر یوں کیا ہے:

بلغ المشارق والمغارب بیتغی * أسباب أمر من حکیم مرشد

فرأی مغیب الشمس عند غروبها * فی عین ذی حُلْبٍ وَثَاطٍ حَرْمِدِ

(تفسیر ابن ابی حاتم، الکھف: ۸۷)

اور ذو کے لفظ کو اس کی عربیت پر دلیل قرار دیتے ہیں۔ ذو کا کلمہ حمیر قبیلے کے ملوک کے ناموں میں مذکور ہے، جیسے ذوالکلاء، اور ذوالیزن وغیرہ، اور یمن چونکہ مکہ مکرمہ کے قریب ہے؛ اس لیے حمیر قبیلہ کے افراد کا ابراہیم علیہ السلام سے لقا قرین قیاس بھی ہے۔ اس کی تفصیل کے لیے ابوالیسر ابن عابدین کی کتاب ”أغاليط المؤرخين“ کی طرف رجوع کیجئے۔

ذو القرنين کی وجہ تسمیہ:

(۱) لأنه ملك الروم والفراس.

(۲) لأنه بلغ قرني الشمس، شرقاً وغرباً.

(۳) خدمه العرب والعجم.

(۴) كان نجيب الطرفين.

(۵) دخل النور والظلمة.

(۶) يشجاعت کے سبب تشبیہ دی گئی ہے کہ جیسے ہیل کے دو سینگ اس کی قوت پر دلالت کرتے ہیں اور اس کے سینگوں سے لوگ خوفزدہ ہوتے ہیں۔

(۷) بعض نے کہا سر پر دو سینگ تھے۔ یہ ان کی توہین ہے۔

(۸) صوفیہ کا قول ہے: قد أوتي علم الظاهر والباطن.

(۹) تاج میں دو چھوٹے سینگ تھے، جو قوت پر دال تھے۔ واللہ اعلم۔

شیخ شمس الدین شریبی نے ”السراج المنیر“ (۲/۴۰۱) میں بارہ وجوہ تسمیہ بیان فرمائی ہیں۔

کیا ذو القرنین نبی تھے؟

حضرت علی علیہ السلام سے مروی ہے: ”لم يكن نبياً ولا ملكاً، ولكنه كان عبداً صالحاً، أحب الله فأحبّه“۔ (شرح مشکل الآثار ۵/۱۲۱)۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حضرت علی علیہ السلام تک اس قول کی سند صحیح ہے۔ (فتح الباری ۶/۳۸۳)

اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی ہے: ”ذو القرنين كان رجلاً صالحاً“۔ (تفسير السمرقندي، الكهف: ۸۳)

البتہ حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے یہ قول مروی ہے کہ وہ نبی تھے؛ لیکن چونکہ ان کا اشتغال کتب اسرائیلیہ سے بہت تھا؛ اس لیے ممکن ہے کہ اسرائیلی روایت نقل کی ہو۔ حضرت عکرمہ سے بھی نبی ہونے کا

قول ذکر کیا گیا ہے۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ وہ نبی نہیں تھے؛ اور جس طرح کسی نبی کو نبیوں کی جماعت سے خارج کرنا جائز نہیں، اسی طرح غیر نبی کو انبیاء علیہم السلام میں شمار کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔

اشکال: قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ذوالقرنین کو خطاب کیا ہے، ﴿قُلْنَا يٰذَا الْقُرْنَيْنِ﴾ (الکھف: ۸۶)۔
جواب: یہ خطاب بواسطہ الہام، یا اس زمانے کے نبی کے واسطے سے تھا۔

❖ لم يُعرف نبياً:

علامہ تفتازانی معرفت اور علم میں کوئی فرق نہیں کرتے؛ جبکہ دوسرے علما نے کئی وجوہ سے فرق بیان کیا ہے۔

علم اور معرفت میں فرق:

(۱) العلم يستعمل في إدراك الكلّيات، والمعرفة تستعمل في الجزئيات.

عرفت اللہ کہنا جائز ہے، علمت اللہ کہنا صحیح نہیں۔

(۲) معرفت جہل یا التباس کے وقت ظاہر ہوتی ہے؛ جبکہ علم عام ہے۔

(۳) معرفت کا استعمال بسیط میں ہوتا ہے اور علم عام ہے مرکبات میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ عرفت

اللہ میں لفظ اللہ بسیط ہے، بسیط وہ ہے جس کا کوئی جز نہ ہو۔

(۴) معرفت ایک مفعول چاہتی ہے اور علم دو۔

(۵) معرفت بعد النسیان ہوتی ہے اور علم عام ہے۔

(۶) معرفت کا تعلق کسی چیز کی ذات سے ہوتا ہے اور علم کا تعلق حالات سے ہوتا ہے۔

(۷) غور و فکر کے بعد کسی شے کا ادراک معرفت ہے اور علم عام ہے۔ (انظر: النبراس، ص ۷۱. والفروق

اللغوية للعسكري، ص ۸۰. والدر المصون ۱/ ۱۳۴، البقرة: ۵۴)

لقمان بن باعور بعض کے نزدیک حضرت ایوب علیہ السلام کے بھانجے تھے اور بعض علما کوئی اور رشتہ بتاتے ہیں۔

مجاہد کا قول ہے کہ لقمان ولی تھے، نبی نہیں تھے۔

حضرت عکرمہ کہتے ہیں کہ نبی تھے اور دلیل میں ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾ (لقمان: ۱۲) کو پیش

کرتے ہیں؛ جبکہ حکمت کو ہر مقام میں نبوت پر محمول کرنا صحیح نہیں۔ ہاں کبھی کبھی نبوت کے معنی میں آتا ہے؛ قال

تعالیٰ: ﴿وَقَتْلَ دَاوُدَ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ﴾ (البقرة: ۲۵۱)۔

سورہ ص میں حضرت داود علیہ السلام کے بارے میں مذکور ہے: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ

وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴿٢٠﴾

حکمت کے متعدد معانی:

(۱) الفراسة التي يوضع بها الشيء في محله.

(۲) استنباط العلل واللطائف.

(۳) إتقان العلم والعمل.

(۴) السُّنَّة النبوية.

حافظ ابن کثیرؒ نے لکھا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن المسیبؒ اور مجاہدؒ ان کی نبوت کے قائل نہیں۔ بعض کہتے ہیں: کان عبدًا حبشيًا نجارًا۔ اور بعض نے خیاط کہا ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ بنی اسرائیل کے قاضی تھے اور یہ قول زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے۔ (تفسیر ابن کثیر، لقمان: ۱۲)

سعید بن المسیبؒ کہتے ہیں: ”کان لقمان الحکیم أسود من سودان مصر“۔ (تفسیر

الطبري ۱۳۵/۲۰)

ایک کالاشخص سعید بن المسیبؒ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنے سیاہ رنگ کی شکایت کی، تو سعید بن المسیبؒ نے جواب میں کہا: ”لا تحزن من أجل أنك أسود؛ فإنه كان من خير الناس ثلاثة من السودان: بلال، ومُهَجَّع مولى عمر بن الخطاب، ولقمان الحکیم“۔ (تفسیر الطبري ۵۴۷/۱۸)

اور ایک روایت میں ہے: ”اتخذوا السودان؛ فإن ثلاثة منهم من سادات أهل الجنة: لقمان الحکیم، والنجاشي، وبلال المؤذن“۔ (المعجم الكبير للطبراني ۱۱/۱۹۸/۱۱۴۸۲) لیکن اس کی سند میں ابن ابی شیبہ بن سفیان ضعیف راوی ہے۔

بعض علما کہتے ہیں کہ لقمان حکیم یمنی تھے، اور بعض مصری قرار دیتے ہیں۔ اکثر حضرات نے انھیں غلام قرار دیا ہے؛ لیکن محققین کے نزدیک ان کا غلام ہونا غیر معقول ہے؛ اس لیے کہ وہ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ﴿وَلَا تَمْسِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ (الإسراء: ۳۷) اور یہ نصیحت ایک بڑی حیثیت اور شخصیت والا آدمی ہی کر سکتا ہے؛ اس لیے کہ چھوٹے درجہ کا آدمی کیا تکبر کرے گا!

یہ بھی امکان ہے کہ پہلے غلام ہوں اور بعد میں آزاد ہونے کے بعد بڑے لوگوں میں شمار ہوئے، جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ آقائے نبیؐ نے کہا: بکری ذبح کرو اور اس کی دو بہترین چیزیں لے کر آؤ، تو لقمان حکیم زبان اور دل لے کر آئے، پھر کچھ مدت کے بعد حکم دیا کہ بکری ذبح کرو اور اس کی دو بدترین چیزیں لے کر آؤ، تو پھر لقمان

حکیم نے زبان اور دل ہی پیش کیا۔ آقا نے کہا کہ ایک ہی چیز بہترین اور بدترین کیسے ہو سکتی ہے؟ تو لقمان نے جواباً کہا: استعمال کی بات ہے، اگر ان کا استعمال صحیح ہو تو ان سے بہتر کوئی چیز نہیں اور اگر ان کا استعمال غلط ہو تو ان سے بدتر کوئی چیز نہیں۔ (تفسیر الطبری ۱۳۵/۲۰)

بعض کہتے ہیں کہ نبوت اور حکمت میں اختیار دیا گیا، تو لقمان نے اس خوف سے کہ شاید میں نبوت کے بوجھ کو برداشت نہ کر سکوں گا حکمت کو اختیار کیا۔ (تفسیر ابن کثیر، لقمان: ۱۲)۔

اس روایت کی سند میں ایک راوی سعید بن بشیر ضعیف ہے۔ اور یہ بات اس وجہ سے بھی صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے کہ نبوت کے سامنے حکمت کوئی چیز نہیں، اور یہ خوف کہ نبوت کا بوجھ برداشت نہیں ہو سکتا، اللہ تعالیٰ پر بے اعتمادی ہے کہ نبوت دے اور بوجھ اٹھانے کی طاقت نہ دے۔

قرآن کریم میں مذکور ذوالقرنین کے واقعے کا خلاصہ:

قرآن کریم میں ذوالقرنین کا جو واقعہ مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک منصف مسلمان بادشاہ تھا جو اپنی فوج کے ساتھ جانب مغرب گیا، آخر وہاں پہنچا جہاں سمندر میں کچھڑ والا پانی تھا، سورج ڈوبتے وقت ایسا محسوس ہو رہا تھا گویا کچھڑ میں ڈوب رہا ہے، وہاں اس نے ایک غیر مسلم قوم کو پایا، اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ وہ چاہے تو ان کے ساتھ بہتر سلوک کرے، یا دعوت قبول نہ کرنے کی صورت میں ان کو سزا دے، ذوالقرنین نے اس حکم پر عمل کیا۔

پھر وہ فوج کے ساتھ مشرق کی جانب گئے، وہ کامیابی حاصل کرتے رہے اور ایسی جگہ پہنچے جس سے آگے آبادی نہیں تھی اور وہ مشرق الشمس تھا، بعض محققین نے کہا ہے کہ مشرق الشمس جس سے آگے آبادی نہیں ہے وہ کیراباتی ہے جو خط استوا، پر زمین کے اوپر آخری زمین ہے، اور اگر وہاں سے مغرب الشمس ۱۲ گھنٹے لیں تو سنٹر افریقہ مغرب الشمس بن جائے گا۔

پھر تیسرا سفر شمال کی جانب شروع کیا، یہاں وہ ایسی قوم کے پاس پہنچے جو اپنی زبان کے علاوہ دوسری زبان نہیں جانتی تھی، یہاں کے لوگوں نے ذوالقرنین سے درخواست کی کہ یا جوج ماجوج ہم پر حملہ کرتے ہیں آپ کی مہربانی ہوگی اگر ہمارے اور ان کے درمیان دیوار کھڑی کر دیں، ہم آپ کو اجرت بھی دیں گے، ذوالقرنین نے دو پہاڑوں کے درمیان مضبوط دیوار کھڑی کر دی اور اجرت لینے سے انکار کیا کہ اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا مال میرے پاس بہت ہے، ہاں بدنی خدمت کر لیں، ذوالقرنین نے لوہے کے ٹکڑوں کی دیوار بنوادی اور اس پر پگھلا ہوا تانبا ڈالا؛ تاکہ دراڑیں بند ہو جائیں، دیوار ہموار ہو جائے اور دراڑوں کا پتہ بھی نہ چلے، ممکن ہے کہ کچھ بلندی تک لوہا، تانبہ ہو اور پھر اوپر پتھر ہوں۔

سَدِّ ذُو الْقَرْنَيْنِ کے بارے میں مشہور اقوال:

اس دیوار کے بارے میں مشہور اقوال چار ہیں:

۱- دیوار چین؛ لیکن اس کو مغفور بادشاہ چین نے بنایا اور پتھروں کی ہے۔

۲- دیوار سمرقندرو بخارا۔

۳- دیوار داغستان۔

۴- دیوار قفقاز جو کیسپین سمندر اور بلیک سمندر کے درمیان ہے اور یہ پہاڑیورپ اور ایشیا میں حد فاصل ہے۔ کچھ عرصہ پہلے سعودی عرب کے ایک محقق نے یا جوج ماجوج کے موضوع پر ایک کتاب لکھی اور اس میں لکھا ہے کہ یہ دیوار چین میں جج شہر کے مقام پر واقع ہے، اور اس کے دلائل وقرائن لکھے ہیں۔ کتاب کا نام ”فك أسرار ذي القرنين ويا جوج وما جوج“ ہے، ۵۷۰ صفحے کی کتاب ہے۔ حمزہ بن حمد الجعفی کتاب کے مصنف ہیں۔

یا جوج ماجوج کے بارے میں بہت کچھ لکھا گیا ہے؛ لیکن آسان اور سمجھ میں آنے والی بات یہ ہے کہ اس سے غالباً شمال اور شمال مغرب کی جانب کے دین دشمن ترقی یافتہ اقوام روسی ہوں یا یورپین یا اور مراد ہیں، ممکن ہے کہ یا جوج أجت النار اور ماجوج صاج البحر سے ہو، یا أجاج سے ہو جو کھارا پانی یا سمندری پانی ہے، جس میں ان کے آتشیں اسلحے اور سمندروں، بلکہ دنیا پر بحری بیڑوں کے ذریعے قبضے کی طرف اشارہ ہو۔

یا جوج ماجوج کا عام حملہ قیامت کی علامات کبریٰ میں سے ایک ہے۔ یہ وہ طاقتور دین دشمن غیر مسلم اقوام ہیں جو آلات و طاقت میں ترقی یافتہ ہوں گے۔ شروفساد اور مقابل کو دبانے کا ہنر جانتے ہوں گے۔ ان میں روسی، یورپین اور کچھ چینی اقوام شامل ہیں۔ علامہ انور شاہ رحمہ اللہ نے یورپین اور روسی اقوام کو بھی یا جوج ماجوج فرمایا ہے۔ (فیض الباری ۲/۴۲۱) امریکن اور آسٹریلین نسلیں بھی یورپین نسلوں کی شاخیں ہیں۔

قرآن وحدیث میں یا جوج و ماجوج کے پانچ حالات کا تذکرہ:

قرآن واحادیث میں ان کے ۵ حالات کا ذکر ملتا ہے:

۱- ذوالقرنین کی دیوار بنانے سے پہلے جب شمال کے لوگوں نے ذوالقرنینؑ سے شکایت کی کہ ہم یا جوج ماجوج کے حملوں کی زد میں ہیں، آپ ہمارے بچاؤ کے لیے دیوار بنادیں؛ ﴿فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ نَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ (الکھف: ۹۴) ہم آپ کو اجرت دیں گے، آپ ہمارے اور یا جوج ماجوج کے

درمیان دیوار بنادیں۔ ذوالقرنین نے کہا: مجھے اجرت کی ضرورت نہیں، مزدوروں کی ضرورت ہے۔ اور مضبوط دیوار بنادی۔

۲۔ اس مجیر العقول دیوار بنانے کے بعد یا جوج ماجوج ایک دوسرے میں گھس گئے۔ یعنی لڑنے لگے، یا سمندر کی امواج کی طرح تیز رفتاری سے محنت کرتے رہے؛ ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ﴾ (الکھف: ۹۹) قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

۳۔ کافی مدت کے بعد دیوار سے نکلیں گے۔ یعنی حملہ آور ہوں گے، اور شر و فساد اور بربادی پھیلائیں گے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ”وَيَلُّ لِّلْعَرَبِ مِنْ شَرْ قَدْ اقْتَرَبَ، فُتِحَ الْيَوْمَ مِنْ رَدْمِ يَاجُوجَ وَمَاجُوجَ مِثْلَ هَذِهِ“ وخلق بإصبعه الإبهام والتي تليها. وفي حديث آخر: وعقد بيده تسعين. (صحيح البخاري، رقم: ۳۳۴۶، و ۳۳۴۷) آج یا جوج ماجوج کی دیوار تھوڑی سی کھل گئی۔ یعنی کھلنے کی خبر دی گئی۔ اور اپنے سبابہ کو ابھام کی جڑ پر رکھا کہ اتنی مقدار کھل گئی۔ یعنی کچھ مدت کے بعد ان کے حملے شروع ہوں گے۔

دیوار کھلنا ان کے حملہ آور ہونے کی خبر ہے؛ لیکن قرب قیامت کے حملوں کی طرح نہیں ہوں گے؛ چنانچہ آٹھویں صدی میں تاتاریوں کے حملوں نے خلافت عباسیہ کی اینٹ سے اینٹ بجا دی اور قرآن کریم میں ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دُغَاءً﴾ (الکھف: ۸۹) کے الفاظ آئے ہیں۔ جب تیرے رب کا وعدہ آئے گا تو اس کو توڑ دے گا، یا ہموار کر دے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت موعود پر وہ نکل کر حملے شروع کریں گے؛ کیونکہ دیوار بنانے کا مقصد حملہ رو کنا ہے، تو ٹوٹنے کا مقصد حملہ آور ہونا ہوگا۔ اور ﴿جَعَلَهُ دُغَاءً﴾ کے ایک معنی ہموار کرنا بھی ہے، وہ بظاہر قیامت میں ہوگا۔

۴۔ ان کا چوتھا خروج قرب قیامت میں ہوگا۔ قیامت کے قریب وہ سب مل کر ایسی تباہی مچائیں گے کہ خدا کی پناہ۔ ان تباہ کن حملوں کا ذکر علامات قیامت میں تفصیل سے احادیث میں موجود ہے۔ ان کے حملے اتنے تیز و تند ہوں گے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنی فوج اور ساتھیوں کو اللہ تعالیٰ کے حکم سے کوہ طور پر لے جائیں گے؛ یہاں تک کہ یا جوج ماجوج یہ کہیں گے کہ ہم نے زمین والوں کو زیر کر لیا اب آسمان والوں سے لڑیں گے اور آلات حرب کو آسمانی فضا کی طرف موڑ دیں گے اور بطور استدراج وہ تیر خون آلود واپس ہوں گے اور وہ اپنے کرتوت پر خوش ہوں گے کہ اچانک ان پر ایک مہلک بیماری مسلط ہو جائے گی اور سب کے سب یکدم ہلاک ہو جائیں گے۔

۵۔ یا جوج ماجوج قیامت میں جمع ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ

دوسری جگہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَحَرَامٌ عَلَىٰ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾ (الأنبياء: ۹۵-۹۶)

اس آیت کریمہ کی متعدد تفاسیر و معانی ہیں۔ ایک معنی یہ ہو سکتا ہے کہ جس بستی والوں کو ہم ہلاک کر دیں ان کا حساب کے لیے واپس نہ ہونا ممنوع ہے؛ بلکہ واپسی ضروری ہے، یہاں تک کہ یا جوج و ما جوج جن کو اپنی طاقت پر ناز اور فخر تھا اور وہ کھولے جانے کے بعد ہر بلندی سے حملوں کے لیے دوڑتے تھے، جب وہ ہلاک ہو جائیں تو وہ بھی ہمارے پاس حاضر ہو کر جمع ہوں گے۔ اُی: ممتنع علی قریۃ اُهلکناھا عدم رجوعهم إلینا للحساب، بل یرجعون حتی أن یأجوج و مأجوج بعد فتحهم یهلکون، ثم یرجعون إلینا للحساب. واللہ تعالیٰ أعلم.

سد سکندری کی روزانہ کھدائی اور ان شاء اللہ کہنے سے کھدائی میں کامیابی کی روایت:

اب ہم ایک حدیث کی مختصر تشریح کرتے ہیں جو مشکلات الحدیث میں سے ہے۔ ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی السدِّ، قال: یحفرونہ کل یوم، حتی إذا کادوا یخرقونہ قال الذی علیہم: ارجعوا فستخرقونہ غدًا، فیعیده اللہ کأشد ما کان، حتی إذا بلغ مدتهم وأراد اللہ أن ینعثهم علی الناس قال الذی علیہم: ارجعوا فستخرقونہ غدًا إن شاء اللہ واستثنی، قال: فیرجعون فیجدونہ کھیئتہ حین تروہ فیخرقونہ فیخرجون علی الناس...“ الحدیث. (سنن الترمذی، تفسیر سورة الکہف. قال بشار عواد فی تعلیقہ: وأخرجه أحمد، وابن ماجہ، وأبو یعلی، والطبری، وابن حبان، والحاکم. قال الترمذی: هذا حسن غریب. قال الدكتور بشار: إنما حسنه واستغربه - واللہ أعلم -؛ لأن فی رفعه نکارۃ، ولعله من کلام کعب الأحبار، کما بینہ الحافظ ابن کثیر فی تفسیرہ ۱۹۴/۵. انظر: سنن الترمذی مع تعلیقات بشار عواد ۲۱۹/۵)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یا جوج و ما جوج دیوار کی کھدائی کریں گے؛ لیکن دیوار توڑنے میں کامیاب نہیں ہوں گے، پھر جب اللہ تعالیٰ ان کو لوگوں پر بھیجیں گے تو ان کے کمانڈروں میں سے ایک کمانڈر کہے گا: آئندہ ان شاء اللہ تم اس کو توڑنے میں کامیاب ہو گے۔ پھر ان کا منصوبہ کامیاب ہو جائے گا۔

اس حدیث پر اشکالات یہ ہیں:

۱- چونکہ دنیا ایک محلہ کی طرح بن چکی ہے تو دیوار کا رکاوٹ بننا کوئی معنی نہیں رکھتا؟

۲- مذہب اور دین دشمنوں کا ان شاء اللہ کہنا بھی عجیب ہے۔

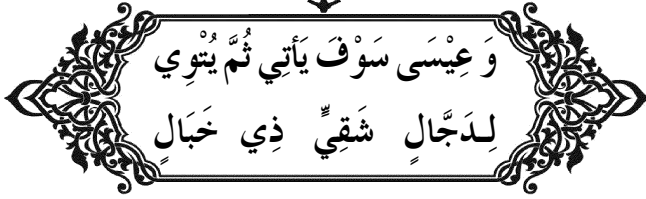
۳- ویل للعرب میں دیوار میں شگاف پڑ جانے کا ذکر ہے، جس سے وہ نکل سکتے ہیں۔ پھر کھدائی اور نکلنے کی کوشش کا کیا مطلب؟

مذکورہ اشکالات کی وجہ سے بعض حضرات نے اس کے رفع کو منکر یا خطاً راوی قرار دیا اور اس کو کعب الاحبار کی اسرائیلی روایت قرار دیا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ قتادہ اور ابورافع کے درمیان واسطہ ساقط ہے۔ اور حافظ ابن کثیر نے اس کے رفع میں نکارت بیان کی ہے۔ (تفسیر ابن کثیر ۱۹۴/۵)

لیکن بظاہر حدیث کی سند صحیح ہے اور قتادہ نے حدثنا أبو رافع کہا ہے، اور دونوں کا زمانہ بھی ایک ہے؛ اس لیے بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ علامات قیامت اور آئندہ واقعات میں احادیث اور کتب سماویہ میں اکثر کنایات استعمال ہوئے ہیں تو اس حدیث کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یا جوج ماجوج کچھ مدت کے بعد دیوار توڑنے یعنی مخالفین پر حملہ کی کوشش کریں گے؛ لیکن اکیلے اس میں کامیاب نہیں ہوں گے اور خلافت اسلامیہ ختم نہیں کر سکیں گے، ان کے ساتھ برائے نام مسلمان جو ان شاء اللہ کہنے والے ہیں مل جائیں گے اور ان سے کہیں گے تم آگے بڑھو ان شاء اللہ کہو، ان شاء اللہ کامیاب ہو جاؤ گے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے: نہر کا پانی بہت تیز ہے میں اس کو پار کرنے سے ڈرتا ہوں، اور ساتھی اس سے کہے: بسم اللہ کرو، میں تمہارے ساتھ ہوں، میں نہیں ڈوبنے دوں گا؛ چنانچہ تار تار میں لکھا ہے کہ تاتاری دار الخلافہ پر حملہ کرنے سے گھبراتے تھے؛ مگر ابن علقمی اور محقق طوسی جیسے رافضیوں نے ان کو ہمت دلائی اور بغداد کی عظمت کو انھوں نے پیوند خاک کر دیا۔ برائے نام مسلمانوں نے ان کے ناپاک منصوبے کو مکمل کروایا۔ فإلی اللہ المشتکی۔

یا جوج ماجوج کے موضوع پر عربی تفاسیر کے علاوہ اردو تفسیروں میں بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے، مولانا حفظ الرحمن صاحب نے قصص القرآن میں، مفتی محمد شفیع صاحب نے معارف القرآن میں، مولانا ابوالکلام آزاد نے ترجمان القرآن میں، اردو دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں، ڈاکٹر شوقی خلیل نے اُطلَس القرآن میں بہت ساری نئی معلومات فراہم کی ہیں، ان کی طرف مراجعت کی جائے۔ نیز حضرت مولانا محمد انور شاہ کشمیری رحمہ اللہ نے مشکلات القرآن اور فیض الباری میں یا جوج ماجوج اور سد سکندری کے بارے میں مختصراً اچھی تحقیق فرمائی ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی رحمہ اللہ نے سورہ کہف کی تفسیر میں کتاب تحریر فرمائی، وہ ”دجالی فتنہ کے خدو خال“ کے نام سے چھپی ہے، اس کا مطالعہ بھی مفید ہے۔

یہ بھی مفسرین نے لکھا ہے کہ پوری دنیا پر چار آدمیوں نے حکومت کی: سلیمان علیہ السلام اور ذوالقرنین جو مؤمن تھے، اور دو کافر: نمرود اور بخت نصر۔ ملا علی قاری نے مجاہد سے ضور المعالی میں نقل کیا ہے، اور قرطبی نے پانچواں حضرت مہدی رضی اللہ عنہ کا لکھا ہے۔ واللہ اعلم۔



ترجمہ: عنقریب حضرت عیسیٰ علیہ السلام آئیں گے، پھر دجال کو ہلاک کریں گے، جو بد بخت فساد مچانے والا ہے۔

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں تین نظریے:

(۱) نصاریٰ کہتے ہیں کہ: عیسیٰ علیہ السلام جب دنیا میں دعوت اور تبلیغ کا فریضہ انجام دے رہے تھے، تو یہود مخالف ہو گئے، اور ایک روایت میں آتا ہے کہ یہودیوں نے جب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بہت تنگ کیا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے بد دعا کی اور وہ خنزیر کی شکل کے ہو گئے۔ اس پر باقی ماندہ یہود غضبناک ہوئے اور قتل کی سازش کی، اور رومی بادشاہ سے شکایت کی کہ یہ شخص واجب القتل ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو پکڑنے کے لیے ایک شخص کو جو منافق قسم کا تھا بھیجا گیا، اور اس طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی پر چڑھا دیا گیا، اور بقول ان کے دفن کے تین دن بعد قبر سے نکل آئے اور مریم مقدونیہ سے ملاقات کی اور اس کے بعد آسمان پر چلے گئے اور آخری وقت میں پھر دنیا میں آئیں گے۔ (اعلام الفہام، ص ۶۸-۶۹)

(۲) قادیانی عقیدہ حضرت مسیح علیہ السلام کے بارے میں یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو سولی پر چڑھایا اور ان کے ذہن میں یہی تھا کہ وہ مر گئے ہیں؛ جبکہ وہ مرے نہ تھے؛ بلکہ بے ہوش ہوئے تھے، سولی سے اترے اور چلتے چلتے افغانستان کی سرزمین سے ہوتے ہوئے کشمیر پہنچے، اور محلہ خانیار میں جو سری نگر میں ہے انتقال ہو گیا۔ یاد رہے کہ قادیانی بالاتفاق غیر مسلم ہیں۔ (معارف القرآن - مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۲/۳۷۹ - وعلوم القرآن - مولانا شمس الحق افغانیؒ، ص ۲۶۲ - عقیدۃ الاسلام - علامہ محمد انور شاہ کشمیریؒ، ۶، ۷، ۱۳۴، ۱۷۷، ۲۳۵)

(۳) اہل السنۃ والجماعۃ مسلمانوں کے نزدیک جب یہود ان کے مخالف ہوئے تو ایک شخص ططیانوس نامی کو ان کے تعاقب میں بھیجا، جب اس شخص نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو پکڑ لیا، تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان پر اٹھالیا، اور اُس پکڑنے والے کی شکل حضرت عیسیٰ کے مشابہ ہو گئی جب وہ باہر نکلا تو رومیوں نے حضرت عیسیٰ سمجھ کر اس کو پھانسی دیدی۔ بعد میں لوگ حیران ہوئے کہ اگر عیسیٰ علیہ السلام قتل ہو گئے تو ہمارا آدمی

کہاں گیا؟ (روح المعانی ۶/۳۸۲-۳۸۳۔ و معارف القرآن - مفتی محمد شفیع عثمانی ۲/۶۱۰)

یہ مسئلہ متعدد آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے روح مع الجسد کے آسمان پر اٹھالیا۔

قرآن میں صراحتاً مذکور ہے: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (إلى قوله:) ﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾. (النساء: ۱۵۷-۱۵۸) یعنی عیسائیوں کا یہ کہنا کہ ہم نے مسیح عیسیٰ ابن مریم کو قتل کیا، یہ صحیح نہیں؛ کیونکہ انھوں نے مسیح کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی سولی پر چڑھایا؛ بلکہ ان کو شبہ میں ڈالا گیا اور یقیناً ان کو قتل نہیں کیا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی طرف اٹھالیا۔

چونکہ یہ آیت قادیانیوں کے عقیدے کے خلاف ہے اس لیے وہ طرح طرح کی تاویلات کرتے ہیں۔ حکیم نور الدین قادیانی جماعت کا مولوی تھا جو ان کے علمی معاملات اور مسائل کو حل کرتا تھا۔ مرزا غلام احمد قادیانی کے بعد ان کو مرزا کا خلیفہ قرار دیا گیا۔ حکیم نور الدین کے مرنے کے بعد ان میں اختلاف ہوا، اکثر نے مرزا بشیر الدین محمود کو خلیفہ مانا جو مرزا کا بیٹا تھا، اور دوسروں نے محمد علی لاہوری کو خلیفہ تسلیم کیا، اس طرح ان میں دو گروپ بن گئے: ایک قادیانی، اور دوسرا لاہوری گروپ کہلایا۔

محمد علی لاہوری نے تفسیر لکھی جو بیان القرآن سے موسوم ہے۔ محمد علی لاہوری نے غلام احمد کی نبوت کا انکار کیا اور کہا کہ ان کو جی نہیں ہوتی تھی؛ بلکہ الہامات ہوتے تھے۔ باقی مسائل میں دونوں گروپ تقریباً متفق ہیں۔ عیسیٰ علیہ السلام کی وفات کے دونوں قائل ہیں، اور رفع آسمانی کے دونوں منکر ہیں۔ محمد علی لاہوری کہتا ہے کہ: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْهُمُ فِيهَا﴾ میں جو قتل کا ذکر ہے، یہ عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر نہیں۔ ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ سے حالانکہ اس آیت کے ماقبل اور مابعد میں کہیں بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ذکر نہیں۔ ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ سے مراد رفع درجات لیتے ہیں؛ حالانکہ بل کے ماقبل اور مابعد میں تضاد کا ہونا ضروری ہے اور وہ یوں ثابت ہوتا ہے کہ تم نے قتل نہیں کیا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے صحیح سالم اٹھالیا۔ اور رفع درجات اور قتل میں کوئی تضاد نہیں ہے، جس طرح شہید قتل ہوتا ہے اور رفع درجات بھی اس کو حاصل ہوتا ہے؛ بلکہ ان کے رفع درجات کے لیے تو نبوت ہی کافی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ میں جس ذات کی طرف قتل منسوب ہے اسی کی طرف رفع بھی

منسوب ہے۔ (علوم القرآن - مولانا شمس الحق افغانی ۲۶۷-۲۶۹۔ و معارف القرآن - مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۲/۳۸۳-۳۸۴۔ و معارف

عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ کے رفع الی السماء پر اشکال اور اس کے جوابات:

اشکال: آیت میں آسمان کی طرف اٹھائے جانے کا ذکر نہیں؛ بلکہ ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ آیا ہے۔

جواب: (۱) ﴿رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ اور رفعہ اللہ الی السماء متقارب المعنی ہیں، آسمان اللہ تعالیٰ کے قرب کا مقام ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ایک باندی سے سوال کیا کہ اَیْنُ اللّٰہ؟ تو اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ مَؤْمَنہ ہے۔ یہ اشارہ قرب کی طرف تھا؛ ورنہ اللہ تعالیٰ تو مکان و زمان سے ورار الورار ہے، اس کی طرف تو اشارہ ہو بھی ہو سکتا۔ (معارف القرآن۔ مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۳۸۳/۲-۳۸۴۔ مذکورہ ”اَیْنُ اللّٰہ“ والی روایت پر تفصیلی بحث ہے، جس کا خلاصہ صفات کے مسئلے میں آچکا ہے اور وہاں ”اَیْنُ اللّٰہ“ والی روایت میں اضطراب کا ذکر ہے۔)

خود مرزا غلام احمد کی کتاب ”إزالة الأوهام“ میں اس زمانے میں جب وہ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ کے رفع کا قائل تھا اپنے بیٹے کی پیدائش پر یہ وحی گھڑ کر سنائی: إِنَّا نَبْشُرُكَ بِغَلَامٍ مَّظْهَرِ الْحَقِّ كَأَنَّهُ نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ. بیٹا آسمان سے تو نازل نہیں ہوا تھا، اس کی مراد یہ تھی کہ آسمان اس کے قرب اور تجلی کا مظہر ہے تو نسبت اس کی طرف کی۔ اور ﴿أَأَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ﴾. (الملک: ۱۶) میں اللہ تعالیٰ کو آسمان والا کہا؛ حالانکہ وہ آسمان اور زمین دونوں کا مالک اور خالق ہے۔

(۲) ﴿وَإِنَّ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾. (النساء: ۱۵۹) أي: قبل وفاة عيسى ضمیر حضرت عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ کی طرف راجع ہے؛ اس لیے کہ تمام ضماہر عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ کی طرف راجع ہیں۔ بعض نے اہل کتاب کی طرف راجع کیا؛ مگر اس میں انتشارِ ضماہر لازم آتا ہے۔ نیز اگر کتابی کی طرف ضمیر راجع ہو تو معنی ہوگا کہ حضرت عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ پر ہر کتابی مرنے سے پہلے ایمان لے آئے گا، اور اس وقت لغوی ایمان مراد ہوگا، اور ایمان لغوی لینا خلاف ظاہر ہے، اور ایمان شرعی یہ ہے کہ قبل موت سے مراد خود حضرت عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ہوں؛ ورنہ قبل موت الکتابی کے لیے بل کے بجائے حین یا عند کا لفظ مناسب ہے۔ (معارف القرآن۔ مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۳۵۹/۲-۳۶۳۔ علوم القرآن۔ مولانا شمس الحق افغانی ۲۶۹-۲۷۰۔ و معارف القرآن۔ مفتی محمد شفیع عثمانی ۶۰۲/۲-۶۰۳۔ و قصص القرآن ۱۲۸/۲-۱۳۵)

اگر اشکال کیا جائے کہ ایک قراءت میں قبل موتہم آیا ہے؛ امام طبری فرماتے ہیں: حدثني إسحاق بن إبراهيم بن حبيب بن الشهيد قال: ثنا عتاب بن بشير، عن خصيف، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: ﴿وَإِنَّ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾، قال: هي في قراءة أبي (قبل موتهم)... (تفسير الطبري ۶۶۸/۷، النساء: ۱۵۹)

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قراءت ضعیف ہے۔ عتاب بن بشر اور خفیف دونوں ضعیف راوی ہیں۔ علامہ کوثریؒ فرماتے ہیں: ”وقراءة أبي هذه في سندها عتاب بن بشير وخصيف، وكلاهما ضعيف، والقراءة الشاذة ما لم يصح سندها لا يحتج بها في باب التفسير عند أهل العلم“۔ (نظرة عابرة في مزامع من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص ۱۰۲)

(۳) اس کے علاوہ ایک آیت میں صراحتہ ”کف“ مذکور ہے: ﴿وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ﴾۔ (المائدة: ۱۱۰) یعنی بنی اسرائیل کو ہم نے آپ سے روک لیا۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اگر شہید کر دیے گئے ہوتے تو کففت کا معنی کیا کریں گے؟!

(۴) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَإِنَّهُ لَعَلَّمَ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا﴾۔ (الزخرف: ۶۱) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی آمد قیامت کی علامت ہے، تو اس میں شک مت کرو۔

(۵) اسی طرح ارشاد فرمایا: ﴿وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ یعنی انھوں نے قتل کی تدبیر کی اور اللہ تعالیٰ نے بچانے کی تدبیر فرمائی، اور اللہ تعالیٰ سب سے بہتر تدبیر کرنے والے ہیں۔ اگر وہ اپنی تدبیر یعنی قتل میں کامیاب ہوئے، تو پھر ﴿وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ کے کیا معنی ہوں گے؟

(۶) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿يَعِيسَى ابْنِي مَرْيَمَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾۔ (آل عمران: ۵۵) اے عیسیٰ ہم تمھیں پورا پورا یعنی روح مع الجسد اٹھالیں گے۔ زختری اور صاحب قاموس نے ”متوفی“ کا معنی پورا پورا لینا لکھا ہے۔ أبو البقاء نے ”کلیات“ میں لکھا ہے کہ ”توفی“ موت دینا ہے، وعلیہ استعمال العامة، والاستیفاء، وعلیہ استعمال البلغاء۔ (الکشاف ۱/۳۲۲۔ القاموس المحيط ۱/۱۳۴۳۔ الکلیات، ص ۳۱۳)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ﴿مُتَوَفِّكَ﴾ کی تفسیر میں ”مُمِيتُكَ“ فرماتا:

اشکال: ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ”مُمِيتُكَ“ کی تفسیر منقول ہے۔ قال الطبري: حدثني المشي، قال: حدثنا عبد الله بن صالح، قال: حدثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس قوله: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّكَ﴾، يقول: إِنِّي مُمِيتُكَ۔ (تفسير الطبري ۵/۴۵۰)

جواب: یہ عامۃ الناس کی لغت کے مطابق ہے، اے: إِنِّي مُمِيتُكَ فِي وَقْتِكَ، وَرَافِعُكَ إِلَيَّ الْآنَ وَمُطَهِّرُكَ۔ اور تقدیم اور تاخیر میں یہ نکتہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دل میں اگر یہ وسوسہ ہو کہ قتل کر دیں گے تو اس وسوسے کو پہلے سے دفع فرمایا۔

نیز خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کی تفسیر رَافِعُكَ ثُمَّ مُتَوَفِّكَ فِي آخِرِ الزَّمَانِ مروی ہے۔ قال السيوطي: أخرج إسحاق بن بشر وابن عساكر من طريق جوهر عن الضحاك عن ابن

عباس رضی اللہ عنہما فی قولہ: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ﴾ یعنی: رافعک ثم متوفیک فی آخر الزمان۔ (الدر المنثور ۲/۲۶۶۔ نیز دیکھئے: معارف القرآن۔ مفتی محمد شفیع عثمانی ۲/۴۷۲۔ ومعارف القرآن۔ مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۲۳۱/۱)

علامہ کوثری فرماتے ہیں: ”والواو لا تفید الترتیب، فیكون هذا من باب تقديم ما هو مؤخر في الوقوع لأجل التقرير على مدّعي ألوهيته، ببيان أنه سيموت، وإليه ذهب قتادة والفراء“۔ (نظرة عابرة في مزامع من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، ص ۹۶)

متوفی کا معنی نیند طاری کرنا بھی آتا ہے؛ ﴿اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾۔ (الزمر: ۴۲) یعنی ہم ان پر نیند طاری کریں گے اور پھر اٹھائیں گے؛ تاکہ ہیبت اور دہشت طاری نہ ہو۔

(۷) ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ﴾۔ (المائدة: ۱۱۷) اس سے معلوم ہوا کہ جگہ بدلی ہے، موت واقع نہیں ہوئی، پہلے اس عالم میں تھے، پھر آسمان پر اٹھالیے گئے۔

مولانا ابراہیم سیالکوٹی صاحب غیر مقلد نے قادیانی عقائد کے رد میں رفع عیسیٰ علیہ السلام پر ”شہادۃ القرآن“ نامی کتاب لکھی ہے۔ نیز محمدی پاکٹ بک مولانا عبداللہ معمار صاحب غیر مقلد نے رد عقائد قادیانیہ میں تحریر کی ہے۔

(۸) حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: ”لِئُوشَكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُمْ ابْنُ مَرْيَمَ حَكَمًا عَدْلًا فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخَنزِيرَ، وَيُضْعِفَ الْجُزْيَةَ، وَيُفِيضَ الْمَالَ حَتَّى لَا يَقْبَلَهُ أَحَدٌ، حَتَّى تَكُونَ السَّجْدَةُ الْوَاحِدَةُ خَيْرًا مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا“۔ ثم يقول أبو هريرة: واقراء وإن شئتم: ﴿وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا﴾۔ (صحیح البخاری، باب نزول عیسیٰ بن مریم علیہما السلام، رقم: ۳۴۴۸)۔

(۹) ایک دوسری روایت میں ہے: قال رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیہ وسلم لليهود: ”إِنَّ عِيسَى لَمْ يَمُتْ وَإِنَّهُ رَاجِعٌ إِلَيْكُمْ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ“۔ (تفسير ابن أبي حاتم: ۶۲۳۲)

ایک روایت میں ہے: ”من أنكر نزول عيسى ابن مريم عليه السلام فقد كفر“۔ اس روایت کو ابوبکر کلاباذی نے ”معانی الاخبار“ میں ذکر کیا ہے؛ لیکن یہ روایت موضوعی ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے: التصريح بما تواتر في نزول المسيح بتحقيق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، ص ۲۴۲-۲۴۳)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی عمر کے بارے میں صحیح قول: حضرت عیسیٰ علیہ السلام ۳۳ سال کی عمر میں آسمان پر اٹھائے گئے، اور واپس آکر سات سال دنیا میں

رہیں گے، مگر یہ صحیح نہیں۔

دوسری روایت میں ہے کہ ۴۰ سال میں نبوت ملی اور چالیس سال تبلیغ اور دعوت کا کام کیا اور اسی سال کی عمر میں آسمان پر اٹھائے گئے۔ اور جب واپس آئیں گے تو ایک روایت کے مطابق چالیس اور دوسری روایت کے مطابق پینتالیس ۴۵ سال دنیا میں رہیں گے۔

تطبیق یوں دی جاتی ہے کہ چالیس اور پینتالیس میں منافات نہیں؛ اس لیے کہ کسر کو حذف کرنا شائع ہے۔ اور سات ۷ سال کے بارے میں یہ تاویل کرتے ہیں کہ حضرت مہدی کی معیت میں سات سال گزاریں گے، یا ان کی وفات کے بعد سات برس تک ان کا طریقہ دنیا میں رائج رہے گا، اس کے بعد دوسری علامات قیامت کا ظہور ہوگا۔

علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں: ”أما مكثه عليه الصلاة والسلام بعد النزول فالصواب عندي فيه أربعون سنة كما عند أبي داود، ص ۲۳۸: ”فيمكث في الأرض أربعين سنة، ثم يتوفى فيصلي عليه المسلمون“۔ انتھی۔ وأما ما توهمه رواية مسلم، ص ۴۳، أنه يمكث في الأرض سبع سنين، فهو مدة مكثه مع الإمام المهدي، كما عند أبي داود ۲/۲۳۳، وبعد تمام سبع سنين يتوفى الإمام ويبقى عيسى عليه الصلاة والسلام بعد ذلك ثلاثاً وثلاثين سنة۔

وَأما رفعه فكان على ثمانين سنة، وصححه الحافظ في ”الإصابة“ وهو الذي رجع إليه السيوطي في مرقاة السعود، وأما مجموع عمره عليه الصلاة والسلام فمئة وعشرون، نبئ على أربعين منها، ورفع على ثمانين، ويمكث في الأرض أربعين، وقد مضى منها ثمانون فبقي أربعون، وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم: وإن عيسى عليه الصلاة والسلام عاش مئة وعشرين، ولا أراني ذاهباً إلا على ستين (بالمعنى) يعني به نصف مجموع عمر عيسى عليه الصلاة والسلام۔ (فيض الباري ۳/۲۶۲، باب قتل الخنزير حكماً۔ وانظر أيضاً: حاشية الشيخ عبد الفتاح أبو غدة على ”التصريح بما تواتر في نزول المسيح“، ص ۱۲۷-۱۲۸)

عِیْسَى کا لفظ عِیس سے ہے جس کے معنی بیاض اور سفیدی کے ہیں۔ شعر میں آتا ہے:

وبلدة ليس بها أنيس ❁ إلا اليعافير وإلا العيس (۱)

(۱) خزانة الأدب: ۴/۱۱۴۔

وقال أبو البقاء في التبيان: ”(عِيسَى): فِعْلَى مِنَ الْعِيسِ، وهو بياض يخالطه سُفْرَةٌ، وقيل: هو أعجمي لا اشتقاق له“۔ (التبيان في إعراب القرآن ۱/۸۸)

وقال الآلوسي: ”قيل في عيسى: إنه مشتق من العيس، وإنه إنما سمي به عليه السلام؛ لأنه كان في لونه عيس، أي: بيض =

ایک حدیث میں ہے: ”يَنْزِلُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ إِلَى الْأَرْضِ فَيَتَزَوَّجُ وَيُولِدُ لَهُ وَيَمُكِّثُ خَمْسًا وَأَرْبَعِينَ سَنَةً، ثُمَّ يَمُوتُ فَيُدفَنُ مَعِيَ فِي قَبْرِی“. (مشكاة المصابيح، رقم: ۵۵۰۸۔ وفي إسناده عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الإفريقي، وهو ضعيف)۔

نیز عبداللہ بن سلام سے مروی ہے: مکتوب فی التوراة صفة محمد، وعيسى بن مريم يدفن معه۔ قال أبو مودود: قد بقي في البيت موضع قبر۔ (سنن الترمذي، باب في فضل النبي صلى الله عليه وسلم، رقم: ۳۶۱۷، والحديث موقوف، وفيه عثمان بن الضحاك، وهو ضعيف۔ قال بشار عواد: هذا أثر موقوف، ومحمد بن يوسف بن سلام مقبول حيث يتابع (۱۲/۶)۔

وقال ابن كثير: ويقيم أربعين سنة ثم يموت فيدفن فيما قيل في الحجرة النبوية، وقد ورد فيه خبر لا يصح إسناده۔ (راجع: قصص الأنبياء للحافظ ابن كثير، ص ۶۷۲)
اس موضوع سے متعلق مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: فتاویٰ دارالعلوم زکریا ۱۰۵-۱۰۷۔
مولانا سرفراز خان صفدر رحمہ اللہ نے بھی ”توضیح المرام فی نزل المسیح علیہ السلام“ نامی رسالہ تحریر فرمایا ہے۔
مولانا نے رسالے کے شروع میں عیسیٰ علیہ السلام کے رفع الی السماء، حیات اور نزول پر لکھی گئی بعض کتابوں کا بھی ذکر کیا ہے۔

عیسیٰ علیہ السلام کو مسیح کہنے کی وجہ:

عیسیٰ علیہ السلام کو مسیح اس لیے کہا جاتا ہے کہ مسیح اصل میں مشیحا تھا، جس کے معنی عبرانی زبان میں مبارک ہونے کے ہیں، یا اس لیے کہ آپ مسیح الخیر ہیں، یا آپ جہاں سفر فرماتے وہاں لوگوں کو امراض سے شفا اور برکت ہوتی تھی۔ اور مسیح مسح الأرض سے سفر کرنے کے معنی میں ہے۔ (فتح الباری ۶/۷۲۲۔ والنهاية في غريب الحديث والأثر (م س ح)۔ ومروقة المفاتيح ۱۰/۱۸۸، ملفوظات محث کشمیری، ص ۲۷۸)

دجال کو مسیح کہنے کی وجہ:

دجال کو بھی مسیح کہا جاتا ہے؛ لأنَّه يمسح الأرض، یا ممسوح العين اليمنى۔ اور دجال کو دجال اس لیے کہا جاتا ہے کہ دجل کے معنی کذب، یا خلط الحق بالباطل کے ہیں۔ (فتح الباری ۶/۷۲۲، و ۹۱/۱۳)۔

= تَعْلُوهُ حَمْرَةً، كَمَا يَشِيرُ إِلَيْهِ خَبَرٌ (كَأَنَّمَا خَرَجَ مِنْ دِيْمَاسٍ) إِلَّا أَنَّ الْمَعْمُولَ عَلَيْهِ فِيهِ أَنَّهُ لَا اِشْتِقَاقَ لَهُ، وَإِنَّ الْقَائِلَ بِهِ كَالرَّاقِمِ عَلَى الْمَاءِ“۔ (روح المعاني، آل عمران: ۴۵)

وقال الراغب الأصفهاني: ”عيسى اسم علم، وإذا جعل عربياً أمكن أن يكون من قولهم بعير أعيس وناقعة عيساء، وجمعها عيس، وهي إبل بيض يعتري بياضها ظلمة، أو من العيس وهو ماء الفحل، يقال: عاسها يعيسها“۔ (المفردات ”ع ي س“)

والنہایۃ فی غریب الحدیث والأثر (م س ح) . ومرقاة المفاتیح ۱۸۷/۱۰ - ۱۸۸، و ۱۸۴/۱۰

دجال کے معنی:

دجال کے معنی کا خلاصہ یہ ہے: باطل پر حق کی ملمع کاری اور پالش لگانا، اور حق کو چھپانا۔ دجال اپنے غلط سلط کاموں پر حق کی پالش لگا کر لوگوں کو گمراہ کرے گا۔ دجال کے آنے سے پہلے دجال کی جماعت کے لوگوں کا بھی یہی طریقہ ہے کہ باطل پر حق کی پالش لگا کر باطل کو رواج دیتے ہیں۔ رافضیوں سے دوستی پر ان کے مخالف بیانات کی پالش، خلافت عثمانیہ کو ختم کرنے کے باطل پر عرب کی دوستی اور حمایت کی پالش، مسلمانوں کو سودی قرضوں کے باطل پر امداد کی پالش، عرب کے وسائل پر قبضے کے باطل پر ان کے پاس نیوکلیئر اسلحہ اور غذائی کے مظالم کی پالش لگاتے ہیں۔ نسوانی پردہ کو مٹانے پر حقوق انسانی کی خلاف ورزی کا پلاستر، اپنے مظالم کو جاری رکھنے کے باطل پر مخالفین پر ٹیرر سٹ کے لیبل لگانے کا پلاستر، مسلم آبادی کو کم کرنے کے باطل پر فیملی پلاننگ کا مزین پردہ، گمراہی کی محفلوں کو سجانے کے باطل پر فنون لطیفہ کا حسین پردہ، اسی طرح دجال اپنے معیوب جسم اور بعض خلافت عادت کاموں پر اپنی خدائی اور حقانیت کی پالش اور پلاستر لگائے گا۔

چھ قسم کی مخلوقات: تین مفرد اور تین مرکب:

بندہ عاجز کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چھ قسم کی مخلوقات پیدا فرمائیں، تین مفردات ہیں اور تین مرکبات۔ مفردات یہ ہیں: ۱- انسان، ۲- ملائکہ، ۳- جنات۔ حدیث کی روشنی میں انسان مٹی سے، ملائکہ نور سے اور جنات نار سے پیدا کئے گئے۔

تین قسمیں جن کو میں برزخ کی طرح سمجھتا ہوں وہ یہ ہیں:

حضرت خضر علیہ السلام:

۴- حضرت خضر علیہ السلام وہ ملک اور فرشتہ ہیں؛ لیکن انسان کی طرح ہیں، حضرت مولانا حبیب احمد کیرانویؒ نے حل القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے، اور یہ تفسیر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے ملاحظہ فرمائی ہے اور اس پر تقریظ لکھی ہے۔ (حل القرآن ۲/۲)

حضرت مولانا حبیب احمد کیرانوی لکھتے ہیں: ”اب اس کے متعلق چند باتیں بیان کرنی ہیں: اول یہ کہ ان بزرگ کا نام حدیث میں خضر لیا گیا ہے؛ لیکن نہ قرآن میں تصریح ہے کہ یہ انسان تھے یا فرشتہ اور نہ حدیث میں؛ لہذا کچھ بعید نہیں کہ حق تعالیٰ نے کسی فرشتے کو آدمی کی شکل میں بھیجا ہو اور امور تکوینیہ کا تعلق فرشتوں سے ہے ہی۔“

آگے لکھتے ہیں: ”لیکن اگر وہ انسان تھے جیسا کہ مشہور ہے، گو بے دلیل ہے“۔ (حل القرآن ۲/۲)
اس تفسیر پر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے جو تقریظ تحریر فرمائی ہے وہ تفسیر کی ابتدا میں چھپی ہے، اس میں لکھا ہے کہ میں نے اس تفسیر کو شروع سے ختم تک حرفاً حرفاً دیکھا ہے اور پھر اس کی دس خصوصیات بیان کرنے کے بعد عوام اور خواص سب کے لیے اس تفسیر کو مفید بتلایا۔

یہ وضاحت اس لیے کرنی پڑی کہ خضر علیہ السلام کو مولانا مودودی صاحب نے بھی فرشتہ قرار دیا ہے اور مفتی عزیز الرحمن بجنوری صاحب نے ”تقصیرات تفہیم“ کے نام سے کتاب لکھی، جس میں مودودی صاحب کی تفسیر کی بعض مقامات پر تنقید فرمائی ہے، ان مقامات میں حضرت خضر کے فرشتہ ہونے کے قول کو قابل جرح فرمایا۔ یہ جرح صفحہ ۱۷۵ سے ۱۸۱ تک پھیلی ہوئی ہے۔ ہم نے مودودی صاحب کی تقلید میں نہیں، بلکہ مولانا حبیب احمد صاحب کیرانوی رحمہ اللہ کی تفسیر ”حل القرآن“ اور دیگر دلائل کی روشنی میں یہ قول اختیار کیا۔

اور یہ بات کہ انھوں نے کھانا طلب کیا؟ طلب تو کیا، لیکن حضرت خضر کا کھانا تناول فرمانا ثابت نہیں۔ اس بات کی تائید حضرت خضر کے ساتھ حضرت امام احمد رحمہ اللہ کے سفر حج کے ایک واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ دوران سفر امام احمد رحمہ اللہ بہترین کھانا تناول فرماتے اور حضرت خضر کھانا نہیں کھاتے۔

قاضی ابویعلیٰ نے طبقات الحنابلہ میں امام احمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ میں حاجیوں کو رخصت کرنے کے لیے قادیسیہ تک گیا، میرے دل میں حج کا شدید شوق پیدا ہوا، ساتھ ہی مجھے یہ بھی خیال آیا کہ میں کیسے حج کے لیے جاسکتا ہوں! میرے پاس سوائے ان پانچ دراہم کے یا ان کپڑوں کے جن کی قیمت پانچ دراہم ہو سکتی ہے اور کچھ بھی نہیں، اتنے میں ایک شخص میرے پاس آیا اور کہنے لگا: اے ابو عبد اللہ! آپ کا نام تو بڑا ہے، مگر نیت کمزور ہے، کیا آپ میرے ساتھ حج کے لیے جانا چاہتے ہیں؟ امام احمد رحمہ اللہ نے ہاں میں جواب دیا اور اس شخص کے ساتھ سفر پر روانہ ہو گئے۔ ان کے پاس نہ کھانا تھا اور نہ کوئی مشروب تھا۔ امام احمد کہتے ہیں کہ کھانے کے وقت اس نے مجھ سے کہا کہ فلاں جگہ سے کھانا اٹھا کر لاؤ، میں ایک جگہ سے گرم گرم کھانا جس میں سبزیاں اور بہترین سوپ جس میں گوشت کی ہڈیاں لگی ہوئی تھیں اور گرم گرم روٹیوں کی چنگیری اور پانی کا مشکیزہ اٹھا کر لایا، جب میں نے کھانا حاضر کیا تو وہ شخص نماز میں مشغول تھا، اس نے نماز کو مختصر کر کے کہا: تم کھاؤ، لیکن خود نہیں کھایا۔ جب میں نے بچا ہوا کھانا رکھنا چاہا تو اس نے کہا: یہ کھانا ذخیرہ نہیں کیا جاتا۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ پورے سفر میں اس شخص کا میرے ساتھ یہی معاملہ رہا کہ وہ مجھے بہترین کھانا کھلاتا رہا اور خود نہ کھاتا۔ نیز ہم لمبی مسافت تھوڑے وقت میں طے کر لیتے؛ یہاں تک کہ ہم نے حج مکمل کر لیا اور وہ شخص مجھے اسی جگہ پہنچا کر رخصت ہو گیا جہاں سے اس نے مجھے اپنے ساتھ لیا تھا۔

”وقال أبو الطیب: قال لی أبو القاسم البغوی: قال لی أحمد بن حنبل: خرجت أشیع الحاج إلى أن صرت فی ظهر القادسیة. فوقع فی نفسی شهوة الحج، ففكرت، فقللت: بماذا أجح، ولس معی إلا خمسة دراهم - أو قيمة ثیابی خمسة. شك الراوی - فإذا أنا برجل قد عارضنی، وقال: یا أبا عبد الله، اسم کبیر ونية ضعيفة، عارضك کذا وکذا؟ فقللت: کان ذاك. فقال: تعزم علی صحبتی؟ فقللت: نعم. فأخذ بیدي، وعارضنا القافلة، فسرنا بسیرها إلى وقت الرواح - وهو بین العشاء والعتمة - ونزلنا، فقال: تعز علی الإفطار؟ فقللت: ما آبی ذلك. فقال لی: قم، فابصر أي شيء هناك فجيء به، فأصبت طبقاً فیہ خبز حار، وبقل، وقصعة فیها عراق یفور، وزق فیہ ماء، فجئت به وهو قائم یصلي، فأوجز فی صلاته، فقال: یا أبا عبد الله، کل. فقللت: فانت؟ فقال: کل، ودعني أنا. فأكلت وعزمت علی أن أدخر منه. فقال لی: یا أبا عبد الله، إنه طعام لا یدخر. فكان هذا سبیلی معه كذلك، فقضینا حجنا. وكان قوتي مثل ذلك، حتی وافینا إلى الموضع الذي أخذني منه. فودعني وانصرف. فقال أبو الطیب للبغوی: أتعرف الرجل؟ فقال: أظنه الخضر علیه السلام“. (طبقات الحنابلة ۱/۱۹۱-۱۹۲)

اس قصے کے راوی امام ابو القاسم بغوی کہتے ہیں کہ میرا گمان ہے کہ یہ حضرت خضر علیہ السلام تھے۔
 اقول: اگر وہ خضر علیہ السلام نہ تھے تو اتنے دن بغیر کھانے کے زندہ رہنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔
 اور ﴿آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا﴾ میں رحمت سے وحی مراد ہے جس کو علم لدنی کہتے ہیں: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾. (الکھف: ۶۵)

ان کو فرشتہ ماننے سے ان کی حیات کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا اور اولیا کے ساتھ ملاقات بھی قابل تعجب نہیں رہے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ خضر علیہ السلام کے قصے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ کشتی میں تختہ اکھاڑ کر سوراخ کرنے کا تصرف خضر علیہ السلام نے کیا؛ لیکن کشتی سواروں نے اس ملکی تصرف کو نہیں دیکھا؛ ورنہ شور مچاتے اور پٹائی شروع کرتے۔ بچے کی گردن کو اس کے تن سے جدا کر دیا؛ لیکن بچوں نے شور نہیں مچایا کہ ہمارے ساتھی کو قتل کیا۔ دیوار کو ہاتھ سے سیدھا کیا، جو فرشتے کے لیے بہت آسان تھا۔ ان کے ملک ہونے کے اور بھی بعض شواہد ہیں جن کے ذکر کرنے کا یہ محل نہیں۔ اگر ایسا ہو تو ان کا تاقیامت زندہ رہنے کا مسئلہ خود بخود حل ہو جائے گا؛ کیونکہ فرشتے تاقیامت زندہ رہیں گے۔

دجال:

۵- دجال اصلاً تو جنی اور شیطان ہو؛ لیکن انسانوں کے ساتھ بہت مشابہ یعنی برزخ کی طرح ہو، جبریل بن نفیر، کثیر بن مرہ، ابونعیم شیخ الامام البخاری وغیرہ سے اس کا جنی ہونا مروی ہے۔ محمد رسول برزخی نے لکھا ہے: ”وعلیه فاما أنه شیطان موثق فی بعض الجزائر، أو هو من أولاد شق الکاهن المشهور، أو هو شق نفسه و كانت أمه جنية عشقت أباه فأولد شقا“. (الإشاعة لأشراط الساعة، ۲۵۸)

مسند احمد کی روایت میں ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مسلمانوں سے کہیں گے کہ دجال کا مقابلہ کرو، تو وہ کہیں گے: یہ شخص جن ہے، اس کا مقابلہ مشکل ہے۔ ”ثم ينزل عيسى بن مريم فينادي من السحر فيقول: يا أيها الناس! ما يمنعكم أن تخرجوا إلى الكذاب الخبيث؟ فيقولون: هذا رجل جنّ...“۔ الحديث۔ (مسند أحمد، رقم: ۱۴۹۵۴۔ وشرح مشکل الآثار، رقم: ۵۶۹۴۔ قال الشيخ شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم۔)

اگر ایسا ہے تو مودودی صاحب کا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ ”لوگوں نے مختلف جزیروں کو دیکھا؛ لیکن دجال کا پتہ نہیں“؛ اس لیے کہ جب اس میں جنات کا خلط ہے، یا جنی ہے تو اس کا تمیم داری ﷺ پر ظاہر ہونا خلاف عادت ہوگا اور مخفی رہنا اصل ہے، ہاں قرب قیامت میں چونکہ عجائبات کا ظہور بہت ہوگا تو دجال کا خروج ہوگا، اور بھی بہت سارے عجیب واقعات ظاہر ہوں گے۔

اگر اس کو جنی مشابہ بالانسان مان لیا جائے تو اس کی شکل و صورت میں اختلاف روایات کا مسئلہ بھی باسانی حل ہو جائے گا۔ اس کے بارے میں ۴۰ ذراغ اور قصیر دونوں روایات موجود ہیں، بعض روایات میں اعور عین یمنی ہے، اور بعض میں عین یسری کا اعور ہونا ہے۔ اس کے ساتھ شیاطین کا لشکر ہوگا، یہ سب قرآن بتلاتے ہیں کہ وہ اصلاً جنی ہوگا، کبھی ایک شکل میں اور کبھی دوسری میں ظاہر ہوگا، ہاں آنکھوں کے عیب کے ازالے پر قدرت نہیں رکھے گا، اور قرب قیامت میں بالکل انسانوں کے بھیس میں ظاہر ہو کر خروج کرے گا، اور جن روایات میں دجال کا حضرت خضر قتل کرنا، اور پھر دوبارہ قتل پر قدرت نہ ہونا مذکور ہے، وہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ دجال بھی برزخی مخلوق ہے اور حضرت خضر بھی، تو ابتداء قتل کرے گا؛ لیکن آخر میں برزخ ملکی غالب آئے گا۔

دجال کے بارے میں حدیث میں آیا ہے کہ اس کے گدھے یعنی سواری کا ایک قدم تین دن کی مسافت کے برابر ہوگا، گویا کہ ایک سیکنڈ میں ۸۲ کیلومیٹر مسافت طے کرے گا۔ بحرا کا بل میں شیطانی جزائر اور بحرا و قیانوس میں برمودا، دوائیسے مقامات ہیں جہاں متعدد بحری اور ہوائی جہاز لا پتہ ہو چکے ہیں، برمودا میں زیادہ اور شیطانی جزائر میں کم، اور وہاں متعدد اڈن طشتریاں بھی دیکھی گئیں۔ سائنس دانوں نے ان دونوں جگہوں کی شعاؤں کو

محفوظ کر لیا ہے، اور بقول ان کے اگر یہ شعائیں کسی کار میں ڈال دی جائیں تو اس کی رفتار لاکھوں گنا زیادہ ہو جائے گی، بہت ممکن ہے کہ ان میں سے ایک جگہ یعنی برمودا شیطان کا مرکز اور دار الامارۃ ہو اور اس پر شیطان نے اپنا شیطانی تخت بچھایا ہو، اور دوسری جگہ دجال کا جیل خانہ یا مستقر ہو۔ دجال کے حالات کی تفصیل کے لیے برادر مابولبابہ شاہ منصور کی کتاب ”دجال“ لائق مطالعہ ہے۔

دَابَّةُ الْأَرْضِ:

(۶) دَابَّةُ الْأَرْضِ: جو جنات اور حیوانات میں برزخ کی طرح ہے، جو حیوانی شکل میں ظاہر ہو کر زمین سے نکلے گا۔ ایک حدیث میں مذکور ہے کہ یہ اس وقت نکلے گا جب لوگ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ترک کر دیں گے، اور قیامت قریب ہوگی۔ اللہ تعالیٰ سورہ نمل میں فرماتے ہیں: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ﴾ (النمل: ۸۲)

(اور جب ہماری بات پوری ہونے کا وقت ان لوگوں پر آپہنچے گا تو ہم ان کے لیے زمین سے ایک جانور نکالیں گے جو ان سے بات کرے گا کہ لوگ ہماری آیتوں پر یقین نہیں رکھتے تھے۔)

حدیث میں ہے کہ اس دابہ کے پاس خاتم سلیمان علیہ السلام اور عصائے موسیٰ علیہ السلام ہوگا۔

عن أبي هريرة مرفوعاً: ”تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان بن داود، وعصا موسى بن عمران“. الحديث (۱)

زمین سے دابہ کا نکلنا، بات کرنا، اور اس کے پاس خاتم سلیمان کا ہونا، یہ اس کے جنی ہونے کی طرف مشیر ہے، پھر اس کی شکل میں مختلف روایات کا آنا بھی عجائب میں سے معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ تو جاسہ دجال کو دابۃ الارض قرار دیتے ہیں۔ صحیح روایات میں دابۃ الارض کی زیادہ تفصیلات موجود نہیں۔ شیخ محمد احمد کنعان لکھتے ہیں: ”والصحيح أنه لا دليل يعتمد عليه بخصوص هذا الدابة غير ما جاء مجملاً في القرآن الكريم“. (قرة العنين على تفسير الجلالين، ص ۵۰۴) اس لیے یہ ممکن ہے کہ دابۃ الارض جنات کی حیوانی شکل ہو کہ اے بد قسمت انسانو! امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کام کو تم نے چھوڑ دیا اور ماننے کو بھی چھوڑ دیا، اور اکثر لوگ گمراہیوں میں غرق ہو چکے ہیں اب تم یقین سے بہت دور جا چکے ہو۔

(۱) سنن الترمذی، باب ومن سورة النمل، رقم: ۳۱۸۷۔ و سنن ابن ماجہ، باب جيش البداء، رقم: ۴۰۶۶۔ وفي إسناده علي بن زيد، هو ضعيف، وشيخه أوس بن خالد مجهول. تعليق سنن ابن ماجه للدكتور بشار ۵/ ۵۲۲۔ اور جس روایت میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ سے باہر ایک بالشت جگہ دکھائی کہ یہاں سے دابۃ الارض نکلے گا۔ (سنن ابن ماجہ، رقم: ۴۰۶۷) اس کی سند میں خالد بن عبید مڑوک و مہتم بالوضع راوی ہے۔

اور یہ عجیب الخلقہ متکلم جانور کثیرالشعر ہوگا۔ لوگ اس کی شکل سے خوفزدہ ہوں گے، اس کو نقصان نہیں پہنچا سکیں گے۔ یہ لوگوں پر اتمام حجت کا اعلان کرے گا، اور یہ قرب قیامت کی علامت ہوگی۔ دین کی تبلیغ و دعوت کے لیے آج کل بے شمار وسائل ریڈیو، انٹرنیٹ وغیرہ موجود ہیں۔ اتمام حجت کے لیے عجیب الخلقہ جانور کو بھی ظاہر کیا جائے گا۔ اِنْ كَانَ هَذَا صَوَابًا فَمِنْ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنِي وَمِنْ الشَّيْطَانِ.

قرب قیامت میں حضرت مہدی کا ظہور:

علامات قیامت میں سے ایک علامت حضرت مہدی کا ظہور ہے، بعض حضرات اس کا انکار کرتے ہیں؛ جبکہ قرب قیامت میں حضرت مہدی کا آنا صحیح احادیث سے ثابت ہے۔

۱- حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَا تَذْهَبُ الدُّنْيَا حَتَّى يَمْلِكَ الْعَرَبَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي". (سنن الترمذی، باب ما جاء في المهدي، رقم: ۲۲۳۰. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وزاد في سنن أبي داود، رقم: ۴۲۸۲: "واسمه أبيه اسم أبي").

۲- وعن أبي سعيد الخدري قال: خشينا أن يكون بعد نبينا حدث فسالنا نبي الله صلى الله عليه وسلم فقال: "إن في أمتي المهدي يخرج يعيش خمسا أو سبعا أو تسعا - زيد الشاك - قال: قلنا: وما ذاك؟ قال: سنين". الحديث. (سنن الترمذی، باب ما جاء في المهدي، رقم: ۲۲۳۲. وقال الترمذي: هذا حديث حسن).

اس حدیث کے ایک راوی زید الغامی کو سال کی تعیین میں شبہ ہوا؛ لیکن حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں سات سال کی تعیین موجود ہے۔ زید غامی ضعیف ہے؛ لیکن حدیث کے دوسرے طرق موجود ہیں۔ شیخ بشار لکھتے ہیں: "وللحديث طرق أخرى عن أبي سعيد الخدري". انظرها في المسند الجامع (۸۶/۴)

۳- وعن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تقوم الساعة حتى يملك رجل من أهل بيتي أقنى، يملأ الأرض عدلا كما ملئت قبله ظلما، يملك سبع سنين". (صحيح ابن حبان، رقم: ۶۸۲۶. قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: إسناده حسن، مطر الوراق روى له مسلم متابعاً والبخاري تعليقا واحتج به الباقون، وهو حسن الحديث، وباقي رجاله ثقات رجال الشيخين غير الحسن بن عرفة، فقد روى له أصحاب السنن غير أبي داود، وهو ثقة)

۴- حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کو حاکم نے مستدرک میں ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "لا تقوم الساعة حتى تملأ الأرض ظلماً وجوراً وعدواناً، ثم يخرج من أهل بيتي من

يَمْلَأُهَا قِسْطًا وَعَدْلًا، كَمَا مُلِئَتْ ظُلْمًا وَعُدْوَانًا“ . (المستدرک للحاکم، رقم: ٨٦٦٩ . ومسند أحمد، رقم: ١١٣١٣ . ومسند أبي يعلى، رقم: ٩٨٧، وصحيح ابن حبان، رقم: ٦٨٢٣ . وإسناده صحيح، رجاله كلهم ثقات . قال الحاکم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين . ووافقه الذهبي . وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقاته على مسند الإمام أحمد وصحيح ابن حبان: إسناده صحيح على شرط الشيخين)

٥- وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: “المهدي من عترتي من ولد فاطمة“ . (سنن أبي داود، كتاب المهدي، رقم: ٤٢٨٤ . وإسناده ضعيف لضعف زياد بن بيان، والصحيح أنه من قول سعيد بن المسيب . راجع تعليقات الشيخ شعيب الأرناؤوط على سنن أبي داود)

بعض علماء فرماتے ہیں کہ حضرت مہدی کے بارے میں احادیث حدیث حدیث کو پہنچی ہوئی ہیں؛ چنانچہ شیخ بن باز رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”أمر المهدي معلوم، والأحاديث فيه مستفيضة، بل متواترة متعاضدة، وقد حكى غير واحد من أهل العلم تواترها، وتواترها تواتر معنوي، لكثرة طرقها، واختلاف مخارجها وصحابتها ورواتها وألفاظها، فهي بحق تدل على أن هذا الشخص الموعود به أمره ثابت وخروجه حق، وهو محمد بن عبد الله العلوي الحسني من ذرية الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وهذا الإمام من رحمة الله عز وجل بالأمة في آخر الزمان، يخرج فيقيم العدل والحق، ويمنع الظلم والجور، وينشر الله به لواء الخير على الأمة عدلاً وهدايةً وتوفيقاً وإرشاداً للناس .

وقد اطلعت على كثير من أحاديثه فرأيتها كما قال الشوكاني وغيره، وكما قال ابن القيم وغيره: فيها الصحيح، وفيها الحسن، وفيها الضعيف المنجبر، وفيها أخبار موضوعة، ويكفيها من ذلك ما استقام سنده، سواء كان صحيحاً لذاته أو لغيره، وسواء كان حسناً لذاته أو لغيره، وهكذا الأحاديث الضعيفة إذا انجبرت وشد بعضها بعضاً، فإنها حجة عند أهل العلم...؛ والحق أن الجمهور من أهل العلم - بل هو كالاتفاق - على ثبوت أمر المهدي، وأنه حق، وأنه سيخرج في آخر الزمان. أمّا من شذ عن أهل العلم في هذا الباب فلا يلتفت إلى كلامه في ذلك“ . (اليوم الآخر، للدكتور عمر سليمان الأشقر، ص ٢٠٨-٢٠٩ . وانظر أيضاً: صحيح أشراف الساعة، لمصطفى أبي النصر الشلبي، ص ١٩٤-١٩٥)





كَرَامَاتُ الْوَلِيِّ بِدَارِ دُنْيَا لَهَا كَوْنٌ فَهُمْ أَهْلُ النَّوَالِ

ترجمہ: اولیاء اللہ کی کرامات دنیا میں برحق اور ثابت ہیں؛ کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اہل عطا و بخشش میں سے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کو نعمتوں سے نوازا ہے۔

لہا کون: أي: تحقّق وثبوت. (ضوء المعالي، ص ۱۲۳)

فہم اہل النوال: أي: اہل العطاء والإفضال من اللہ تعالیٰ. (ضوء المعالي، ص ۱۲۳)

اہل النوال کا مطلب یہ نہیں کہ لوگوں کو مرنے کے بعد عطیات دیتے ہیں۔

کرامت، ارہاص، معجزہ، استدرّاج، ہانت، سحر اور معونت کی تعریف:

الکرامة: ظهور أمر خارق للعادة من قبل العارف باللہ تعالیٰ، بلا دعوی النبوة. (شرح

المقاصد ۷۲/۵. وشرح العقائد، ص ۲۲۰)

یعنی کسی خلاف عادت امر کا ایسے شخص سے ظاہر ہونا جو عارف باللہ ہو؛ مگر مدعی نبوت نہ ہو، اور اگر مدعی نبوت ہو اور اس کا دعویٰ بھی صحیح ہو تو معجزہ ہے، اور اگر غلط ہے تو استدرّاج ہے۔

ارہاص: خلاف عادت کام جو قبل نبوت واقع ہو۔ رَہْصَ بمعنی تَأْسِيس، یعنی بنیاد رکھنا ہے۔^(۱)

معجزہ: بعد از نبوت خرق عادت کو قرآن کریم نے بینات سے تعبیر کیا ہے۔

معجزہ کا مطلب ایسا فعل ہے جس کے مقابلہ سے انسان عاجز ہو۔ اور جو ماتحت الاسباب ہو جیسے اتجن

(۱) علامہ تفتازانیؒ لکھتے ہیں: ”والمحققون على أن خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي إذا كانت متقدمة، فإن ظهرت منه، فإن شاعت، وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه الصلاة والسلام حيث أخبر بذلك بعض أهل الكتاب والكنهنة، فإن رهاص. أي: تأسيس لقاعة البعثة“. (شرح المقاصد ۱۳/۵)

وقال محمد أعلى بن علي الهنائي: ”الإرهاص شرعاً: قسم من الخوارق، وهو الخارق الذي يظهر من النبي قبل البعثة، سُمِّيَ به؛ لأنَّ الإرهاص في اللغة بناء البيت، فكأنَّه بناء بيت إثبات النبوة. كذا في حواشي شرح العقائد“. (كشف اصطلاحات الفنون ۱/۱۴۱)

وقال الجرجاني: ”الإرهاص: إحداث أمر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته“. (التعريفات، ص ۷. وانظر: التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، ص ۱۶. ودستور العلماء ۱/۹۴. والکلیات، ص ۷۸)

(ENGINE) کے ذریعے ہوائی جہاز کا ہوا میں اڑنا، یہ معجزہ نہیں؛ بلکہ از قبیل عجائبات ہے؛ البتہ حضرت سلیمان علیہ السلام کا ہوا میں اڑنا معجزہ تھا کہ یہ مافوق الاسباب ہے۔ (۱)

خلاصہ یہ ہے کہ جو تحت الاسباب العامہ ہوں وہ عادیات ہیں اور جو تحت الاسباب الخاصہ ہوں وہ عجائبات ہیں اور جو ماتحت الاسباب نہ ہو وہ معجزہ ہے۔

استدراج: کافر یا فاسق سے ایسے خرق عادت امر کا ظہور جو طبیعت اور دعوے کے موافق ہو۔ (۲)
ہانت: کافر خلاف عادت کام کرے؛ مگر خلاف دعویٰ ہو، جیسے مسلمان نے نبوت کا جھوٹا دعویٰ کیا، بچے کے سر پر برکت کے لیے ہاتھ پھیرا تو بچہ گنجا ہو گیا، کانے کی آنکھ میں لعاب لگایا تو وہ اندھا ہو گیا۔ (۳)
سحر: اسباب خفیہ کے تحت خلاف عادت کام جو غیر مسلم کرے۔ محققین علما کہتے ہیں کہ سحر سے انقلاب حقیقت نہیں ہوتا۔ (۴)

(۱) علامہ سنیؒ فرماتے ہیں: ”وہی امر یظهر بخلاف العادة علی يد مدعی النبوة عند تحدي المنکرین علی وجه یعجز المنکرین عن الإتيان بمثله“۔ (شرح العقائد النسفية، ص ۲۰۷-۲۰۸)
وقال الجر جاني: ”المعجزة أمر خارق للعادة داخ إلى الخير والسعادة، مقرون بدعوى النبوة، قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله“۔ (التعريفات، ص ۹۶۔ وانظر أيضاً: شرح المقاصد ۱/۵۔ وتحفة المريد، ص ۲۲۱۔ وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۲/۱۵۷۵۔ ودستور العلماء ۲/۲۰۲)
(۲) قال في دستور العلماء: ”إن الخارق إما ظاهر عن المسلم، أو الكافر...، والثاني أعني الظاهر علی يد الكافر إما أن يكون موافقاً لدعواه، فهو الاستدراج“۔ (دستور العلماء ۲/۵۰)

وقال في تحفة المريد، ص ۲۲۱: ”والاستدراج وهو ما يظهر علی يد فاسق خديعة ومكرًا به“۔
وقال النسفي: ”وكرامته (أي: الولي) ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً“۔ (شرح العقائد، ص ۲۲۰)

وقال في النبراس، ص ۲۹۵: ”سواء صدر عن كافر أو عن مؤمن فاسق“۔
(۳) قال البيهقري: ”الإهانة وهو ما يظهر علی يده (أي: فاسق) تكذيباً له، كما وقع لمسيلمة الكذاب؛ فإنه تغل في عين أعور لتبرأ فعميت الصحيحة“۔ (تحفة المريد، ص ۲۲۱)

وقال محمد بن علي التهانوي: ”الإهانة عند أهل الشرع: ما يظهر علی يد الكفرة أو الفجرة من خرق العادة مخالفاً لدعواه. كذا في مجمع البحرين وغيره“۔ (كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ۱/۲۸۶۔ وانظر: حاشية الخيالي علی شرح العقائد، ص ۱۳۹)

(۴) قال التفتازاني: ”السحر إظهار أمر خارق للعادة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعليم والتعلم، وتعين عليها شرة النفس، وتتأتى فيها المعارضة“۔ (شرح المقاصد ۵/۷۹۔ ومثله في دستور العلماء ۲/۱۱۹)
وقال الباجوري: ”السحر، ومنه الشبعة، وهي: خفة اليد، يرى أن لها حقيقة، ولا حقيقة لها“۔ (تحفة المريد، ص ۲۲۱۔ وانظر: المفردات للراغب۔ وكشاف اصطلاحات الفنون ۱/۹۳۵۔ ومعارف القرآن-مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۵/۱۵۲۔ ومعارف القرآن-مفتی محمد شفیع عثمانی ۲/۲۷۷)

معونت: جو عام مسلمانوں کے لیے ظاہر ہو، جیسے: بارش کے لیے قبولیت دعا۔ (۱)

معتزلہ اور فلاسفہ کی تردید:

اس شعر میں معتزلہ کی تردید ہے جو ولی کی کرامت کے قائل نہیں۔

فلاسفہ کی بھی تردید ہے جو خرق عادت کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے عادات اور اسباب کو مسبب تک پہنچانے کے لیے پیدا فرمایا ہے؛ اس لیے ایسا نہیں ہوگا کہ اسباب ہوں اور مسبب حاصل نہ ہو، یہ تجربہ کے خلاف ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اسباب کی تاثیر اکثری ہے کلی نہیں، مثلاً ذی روح ذی روح سے پیدا ہوتا ہے؛ لیکن حشرات الارض مٹی سے پیدا ہوتے ہیں، مرغی اٹڈے سے پیدا ہوتی ہے؛ لیکن سب سے پہلی مرغی اللہ تعالیٰ کی قدرت سے پیدا ہوئی، اناج زمین سے پیدا ہوتا ہے؛ لیکن سب سے پہلا اناج اللہ تعالیٰ کی قدرت سے پیدا ہوا، نیز بادشاہ کی خواص کے ساتھ عادت عادت خاصہ ہوتی ہے اور عوام کے ساتھ عادت عامہ ہوتی ہے، معجزہ کی مثال ایسی ہے جیسے بادشاہ کسی کو اپنا نمائندہ بنائے کہ لوگوں کو میرا پیغام پہنچا دے، اور نمائندہ کہے کہ لوگ نمائندگی سے انکار کریں گے، بادشاہ کہے کہ یہ مخصوص شاہی پیالہ میں آپ کو دیتا ہوں یہ لوگوں کو دکھا دینا کہ یہ بادشاہ نے دیا ہے، لوگ آپ کی نمائندگی مان لیں گے۔

معتزلہ معجزہ کو مانتے ہیں؛ مگر کرامت کو نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ اگر ولی سے کرامت کا ظہور ہو تو معجزہ میں اشتباہ ہوگا، پتہ نہیں چلے گا کہ کون نبی ہے اور کون ولی؟ ہم کہتے ہیں کہ کرامت کا صادر ہونا ولی کے ہاتھ پر یہ اتباع نبی ہی کی برکت ہے، ولی تبع نبی ہوتا ہے، ولی خود کہتا ہے کہ یہ کرامت اتباع نبی کی برکت سے ملی ہے۔ (۲)

محمد بن خلیل ہر اس لکھتے ہیں: ”إِنَّ وَقُوعَ كَرَامَاتِ الْأَوْلِيَاءِ هُوَ فِي الْحَقِيقَةِ مُعْجَزَةٌ لِلْأَنْبِيَاءِ؛ لِأَنَّ تِلْكَ الْكَرَامَاتِ لَمْ تَحْصُلْ لَهُمْ إِلَّا بِبُرْكَهٖ مُتَابِعَتِهِمْ لِلْأَنْبِيَاءِ، وَسِيرِهِمْ عَلَى هَدْيِهِمْ“۔ (شرح

= واختلف في السحر هل له حقيقة أم هو تخيل؟ ومحل النزاع فيما هل يقع بالسحر انقلاب عين أو لا؟ انظر للتفصيل: فتح الباري، باب السحر ۲۲۲/۱۰۔ ومعارف القرآن - مفتي محمد شفيع عثمان ۲۷۵/۱۔ ومعارف القرآن - مولانا محمد ادریس کاندھلوی ۱۵۲/۵ (۱) قال الباجوري: ”والمعونة، وهي: ما يظهر على يد العوام تخليصاً لهم من شدة“۔

وفي حاشية الخيالي على شرح العقائد، ص ۱۳۹: ”وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصاً لهم من المحن والمكاره، ويسمى معونة“۔ وانظر: شرح المقاصد ۷۳/۵۔

(۲) دیکھئے: شرح العقائد، ص ۲۲۶۔ والبراس، ص ۲۹۸-۲۹۹۔ وتحفة المريد، ص ۲۵۳۔ وشرح المقاصد ۷۲/۵۔ وفي شرح العلامة العصام على شرح العقائد، ص ۱۴۰: ”ويمكن نقض استدلالهم بالسحر؛ فإنه يجري في السحر بأن يقال: لو كان السحر ثابتاً لا تنبس بالمعجزة، فيفسد باب إثبات النبوة، فما هو جوابهم عنه فهو جوابنا. وينبغي أن لا يخص إنكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كانت أو استدراجاً“۔

العقيدة الواسطية للهراس، ص ۲۵۲)

اس میں اختلاف ہے کہ ولی کو اپنی ولایت کا علم ہوتا ہے، یا نہیں؟ بعض نے کہا کہ علم نہیں ہوتا؛ ورنہ تکبر پیدا ہوگا، اور بعض کہتے ہیں علم ہوتا ہے اور تکبر شانِ ولایت کے خلاف ہے، جب تکبر گناہ ہے تو ولی اس سے اجتناب کرے گا۔ (مفاتیح الغیب، الکھف: ۹-۱۲، ۴۴۰/۲۱)

معجزہ اور سحر میں فرق:

- (۱) معجزہ اسباب پر مبنی نہیں ہوتا؛ جبکہ سحر اسباب خفیہ کے تابع ہے۔
- (۲) معجزہ میں تعلیم اور تعلّم نہیں؛ جبکہ سحر میں تعلیم و تعلّم ہے۔
- (۳) معجزہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے؛ جبکہ سحر فاسق و فاجر اور کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے۔
- (۴) معجزہ حالت غفلت، نوم و یقظہ ہر حال میں نبی کے ساتھ ہو سکتا ہے؛ جبکہ سحر اسباب خفیہ و آلات کے سبب ہوتا ہے وہ معدوم ہوں تو سحر بھی معدوم ہو جاتا ہے۔
- (۵) معجزہ میں خدا کی بندگی میں اضافہ ہوتا ہے، اور سحر میں تکبر، ضلالت اور شیاطین و جنات کے قرب میں اضافہ ہوتا ہے۔
- (۶) معجزہ میں خدا کے قول کا دخل ہوتا ہے، اور سحر میں شیطان کا دخل ہوتا ہے، یعنی معجزہ سراپا نور ہے اور سحر سراپا ظلمت ہے۔
- (۷) معجزہ کا مقابلہ نہیں ہو سکتا؛ جبکہ سحر کا مقابلہ ہوتا رہتا ہے۔

سحر با معجزہ پہلو نرند در خوش دار ❁ سامری چیست زموی ید بیضا برد

(معارف القرآن - مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ ۱۵۳/۵ - معارف القرآن - مفتی محمد شفیع عثمانیؒ ۲۷۷/۱ - فیض الباری ۲۶۳/۴ - علم الکلام -

مولانا محمد ادریس کاندھلویؒ، ص ۲۷۸-۲۸۱)

مولانا نے روم نے واقعہ نقل کیا ہے کہ ساحروں نے اپنے دو بڑے ساحروں کی قبر پر مراقبہ کیا کہ موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی معجزہ ہے یا نہیں؟ تو ان کو یہ بتایا گیا کہ اس وقت تم لاٹھی کے پاس جاؤ، جب موسیٰ علیہ السلام سو رہے ہوں، جب وہ دبے پاؤں لاٹھی کے پاس گئے تو لاٹھی اپنی جگہ سے چلی اور ساحروں کے پیچھے دوڑی، ساحر آگے آگے دوڑ رہے تھے اور لاٹھی پیچھے پیچھے تعاقب کرتی رہی، تب ان کو یقین آیا کہ یہ سحر نہیں؛ بلکہ معجزہ ہے۔ (مثنوی، دفتر سوم، صفحہ ۹۹ - اس قصہ کو علامہ انور شاہ کشمیری نے فیض الباری ۳۹۰/۴ میں اور مولانا محمد ادریس کاندھلوی نے معارف القرآن ۱۵۳/۵-۱۵۵ میں نقل کیا ہے۔)

الولي: العارف بذات الله وصفاته، المواظب على الطاعات، المجتنب عن الكبائر،

غير المنهمك في اللذات. (شرح العقائد، ص ۲۲۰. وانظر أيضًا: ضوء المعالي، ص ۱۲۳. وحاشية الصاوي على جوهر التوحيد، ص ۳۴۴. والتعريفات، ص ۱۱۲. وشرح المقاصد ۷/۷۲)

ولی کا مطلب: الذي تولاه الله تعالى. یعنی اللہ تعالیٰ اس کی حفاظت کرتے ہیں؛ اس لیے ولی اسم مفعول ہے، یا ولی کے معنی: المتولي للطاعات، یا العامل بالطاعة ہے، اس طور پر ولی اسم فاعل ہوگا۔ یا قرب سے ہے، أي: القريب إلى الله. (۱)

دلائل کرامات:

(۱) ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا﴾. (آل عمران: ۳۷) یہ حضرت مریم رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی کرامت ہے۔

(۲) ﴿حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ أَنْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ اتُّنِّي أَفْرُغْ عَلَيْهِ قَطْرًا﴾. (الكهف: ۹۶) سکندر ذوالقرنین نے دو پہاڑوں کے درمیان تانبا پگھلا کر دیوار کے اوپر ڈال کر راستہ بند کر دیا؛ جبکہ اس زمانے میں آلات جدیدہ موجود نہیں تھے۔ یہ ان کی کرامت ہے۔

(۳) ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾. (النمل: ۴۰) یہ حضرت آصف بن برخیا کی کرامت ہے کہ بلقیس کے عرش (تخت) کو پلک جھپکنے کی مقدار میں حاضر کر دیا۔ بعض نے کہا کہ اس سے مراد سلیمان علیہ السلام خود ہیں؛ لیکن یہ خلاف ظاہر ہے، آیت کریمہ: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرت سلیمان نہیں تھے، ورنہ قال سلیمان کے الفاظ آتے اور امتی کی کرامت درحقیقت نبی کی اتباع کی برکت ہے، اس میں سلیمان علیہ السلام کی عظمت شان ہے۔

(۱) وفي حاشية الصاوي على جوهر التوحيد، ص ۳۴۴: وسمي ولياً؛ لأنه تولى خدمة الله، أو لأن الله تولى أمره فلم يكمله لغيره طرفة عين.

وفي تفسير الخازن: وأصل الولي من الولاء، وهو القرب والنصرة، فولي الله هو الذي يتقرب إلى الله بكل ما افترض عليه ويكون مشغولاً بالله مستغرق القلب في معرفة نور جلال الله، فإن رأى رأى دلائل قدرة الله، وإن سمع سمع آيات الله، وإن نطق نطق بالثناء على الله، وإن تحرك تحرك في طاعة الله، وإن اجتهد اجتهد فيما يقربه إلى الله، لا يفتر عن ذكر الله، ولا يرى بقلبه غير الله. (تفسير الخازن، يونس: ۶۴-۶۵، ۲/۵۵۹)

وقال الرازي: "المقدمة الأولى في بيان أن الولي ما هو؟ فنقول: هاهنا وجهان: الأول أن يكون فعيلًا مبالغة من الفاعل كالعليم والقدير، فيكون معناه من توالى طاعته من غير تخلل معصية. الثاني: أن يكون فعيلًا بمعنى مفعول كقتيل وجريح بمعنى مقتول ومجروح، وهو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته على التوالي عن كل أنواع المعاصي، وبديم توفيقه على الطاعات". (مفاتيح الغيب ۲۱/۸۵-۸۶)

علامہ آلوسی فرماتے ہیں: ”واختلف في تعيين هذا القائل، فالجمهور ومنهم ابن عباس، ويزيد بن رومان، والحسن على أنه آصف بن برخيا بن شمعيان بن منكيل، واسم أمه باطورا من بني إسرائيل. (روح المعاني، النمل: ۴۰، ۴۷/۱۹)

(۴) اصحاب کھف تین سو برس تک سوتے رہے اور ان کی نبوت کا کوئی بھی قائل نہیں۔

(۵) حضرت عمرؓ نے نہاوند کے مقام پر جو ایران میں واقع ہے جہاد کے لیے ایک لشکر بھیجا، جس کا امیر ساریہ بن زینمؓ کو مقرر فرمایا، حضرت عمرؓ مدینہ منورہ میں منبر پر خطبہ دے رہے تھے اور دوران خطبہ یہ آواز دی: ”یا سارية الجبل“ ساریہ پہاڑ کی طرف ہو جاؤ، یعنی اپنی توجہ پہاڑ کی طرف کر دو۔ جو صحابہ کرامؓ اس جہاد میں شریک تھے انھوں نے آنے پر بیان کیا کہ ہم نے آپ کی آواز سنی تھی۔ ابو نعیم نے ”دلائل النبوة“ میں اس روایت کو دو سندوں کے ساتھ ذکر کیا ہے، جن میں سے ایک سند حسن ہے۔ اس واقعے کو سلفی حضرات بھی مانتے ہیں اور انھوں نے اپنی کتابوں میں اس کا ذکر بھی کیا ہے۔^(۱)

(۶) خالد بن ولیدؓ جب حیرہ گئے تو ان سے کہا گیا کہیں دشمن آپ کو زہر نہ پلا دیں، خالد بن ولیدؓ نے زہر قاتل کی شیشی ساری کی ساری منہ میں اٹھ لیں دی اور کچھ بھی اثر نہ ہوا۔

(۷) دوسری روایت ہے کہ حضرت خالدؓ کی حیرہ کے سردار ابن بقیلہ سے ملاقات ہوئی، ابن بقیلہ کے پاس شیشی پڑی تھی، حضرت خالدؓ نے پوچھا: یہ کیا ہے؟ ابن بقیلہ نے کہا: یہ زہر کی شیشی ہے، جس کا ایک قطرہ زبان پر رکھنے سے آدمی ہلاک ہو جاتا ہے، اگر مذاکرات ناکام ہوئے، تو میں یہ پی کر اپنے کو ہلاک کر دوں گا۔

(۱) قال الحافظ ابن حجر: ”أخرجها البيهقي في الدلائل، واللالكائي في شرح السنة، والزين عاقولي في فوائد، وابن الأعرابي في كرامات الأولياء من طريق ابن وهب عن يحيى بن أيوب عن ابن عجلان عن نافع عن ابن عمر... ثم قال: هكذا ذكره حرملة في جمعه لحديث ابن وهب، وهو إسناده حسن“.

وكذا نقل السخاوي في المقاصد الحسنة عن الحافظ. ونقل ابن كثير هذه القصة في ”البدایة والنہایة“ عن ابن عمر من نفس الطريق وقال بعد ذكرها: ”وهذا إسناده جيد حسن“. (البدایة والنہایة ۷/۱۴۰).

وذكرها أيضاً: ابن كثير في ”البدایة والنہایة“ (۷/۱۰۴-۱۰۵) من طُرُق أخرى وقال في آخره: ”فهذه طرق يشد بعضها بعضاً“. وقد ذكره أيضاً أبو نعیم في ”دلائل النبوة“ (۲/۵۷۹)، والسيوطي في ”تاريخ الخلفاء“ (ص ۱۰۱). والآجري في ”الشریعة“ (رقم: ۱۳۶۰). وأحمد في ”فضائل الصحابة“ (رقم: ۳۵۵).

وذكرها أيضاً: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ في ”إتحاف السائل بما في الطحاوية من المسائل“ (ص ۶۷۸). والشيخ خالد المصلح في ”شرح العقيدة الواسطية“ (إيمان أهل السنة بكرامات الأولياء). والشيخ عبد الله بن محمد الغنيمان في ”شرح العقيدة الواسطية“ (أنواع الكرامات). والشيخ عبد الرحيم السلمي في ”شرح العقيدة الواسطية“ (أقسام الكرامات). والشيخ عبد العزيز الراجي في ”شرح العقيدة الطحاوية“ (ص ۳۸۶). وابن جبرين في شرح العقيدة الطحاوية“ (من كرامات الصحابة).

حضرت خالد ؓ نے کہا: یہ شیشی مجھے دو اور بسم اللہ پڑھ کر پی لی اور کچھ بھی نہیں ہوا۔ اس روایت کی سند کے آخر میں ابوالسفر ہیں، جن کی ملاقات حضرت خالد سے نہیں ہوئی؛ لیکن اس کی دوسری سندیں بھی ہیں جن سے اس واقعے کا ثبوت ملتا ہے۔ (۱)

بعض روایات میں ہے کہ حضرت خالد ؓ نے یہ کلمات کہے تھے: بِسْمِ اللّٰہِ خَیْرُ الْأَسْمَاءِ رَبِّ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ الَّذِي لَيْسَ بِضَرٍّ مَعَ اسْمِهِ دَاءٌ، الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ۔ (البداية والنهاية ۱/۶: ۷۴)

(۸) شرح عقائد میں روایت ہے کہ جب مصر فتح ہوا تو وہاں قدیم زمانے سے ایک رسم پر عمل ہوتا چلا آیا تھا کہ جب دریائے نیل میں پانی خشک ہونے لگتا تو وہ ایک جوان لڑکی کو اچھی طرح بنا سنوار کر اور زیورات وغیرہ سے مزین کر کے دریائے نیل میں ڈال دیتے تھے، تب پانی جاری ہو جاتا۔ جب فاتح مصر نے اس رسم کے بارے میں سنا تو حضرت عمر ؓ کو اطلاع کی۔ حضرت عمر ؓ نے دریائے نیل کے نام ایک خط لکھا کہ اگر تم اللہ کے حکم سے چلتے ہو تو جاری رہو، ورنہ ہم کو تمہاری کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس پرچی کے ڈالتے ہی نیل پہلے دن ۶۰ ذراع تک جوش سے جاری ہوا اور اب تک جاری ہے۔ (انظر: العظمة لأبي الشيخ ۴/۲۴: ۱۴۲۴۔ وتاريخ مدينة دمشق لابن عساکر ۴/۳۳۷۔ والبداية والنهاية ۱/۲۹، وفي إسناده رجل مبهم)

ولی کی کرامت کے بارے میں بعض سلفی حضرات کا اعتراض اور اس کا جواب:

بعض سلفی حضرات کہتے ہیں کہ ولی کو کرامت کے بارے میں پہلے سے علم نہیں ہوتا؛ لیکن اس واقعے سے پتہ چلا کہ حضرت عمر ؓ کو معلوم تھا کہ یہ کرامت ظاہر ہوگی، اگر ایسا نہ ہوتا تو ”یا ساریۃ الجبل“ کہنا، اور نیل کو خط لکھنا مذاق بن جاتا۔ ہاں خلاف عادت جو بھی فعل ہو معجزہ ہو یا کرامت، وہ فعل الہی ہوتا ہے؛ البتہ اس کا ظہور نبی یا ولی کے ہاتھ پر ہوتا ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾۔ (الأنفال: ۱۷)۔

(۱) ابویعلیٰ اپنی سند سے ابوالسفر سے روایت کرتے ہیں: قال أبو السفر: ”نزل خالد بن الوليد الجيرة على أمر بني المرازبة، فقالوا له: احذر السهم لا يسقيكه الأعاجم، فقال: ائتوني به، فأتني به، فأخذ به، ثم اقتحمه، وقال: بسم الله، فلم يضربه شيئاً.“ وأخرجه أيضاً ابن أبي شعبة في المصنف، رقم: ۳۴۴۱۹، بتحقيق الشيخ محمد عوامة. والإمام أحمد في فضائل الصحابة، رقم: ۱۴۷۸، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲)۔

اس سند کے رجال ثقہ ہیں؛ لیکن ابوالسفر سعید بن محمد نے خالد بن ولید ؓ کا زمانہ نہیں پایا؛ اس لیے سند منقطع ہے؛ البتہ یہ روایت طبرانی کی المعجم الکبیر (۳۸۰۸/۴، ۳۸۰۹) میں دوسری سند سے ہے، جسے شیخ عوامة نے مصنف ابن ابی شیبہ (۲۵۸/۱۸) کے حاشیہ میں متصل صحیح کہا ہے؛ لیکن علامہ یثیمی نے اسے بھی منقطع لکھا ہے، علامہ یثیمی لکھتے ہیں: ”رواه أبو يعلى والطبراني بنحوه وأحد إسنادي الطبراني رجاله رجال الصحيح وهو مرسل ورجالهما ثقات إلا أن أبا السفر وأبا بردة بن أبي موسى لم يسمعا من خالد.“ (مجمع الزوائد ۳۵۰/۹)۔

مزید تحقیق کے لیے ملاحظہ کیجئے: فتاویٰ دارالعلوم زکریا، جلد اول، ص ۱۶۱-۱۶۲۔

کرامت کے بارے میں سلفی و بریلوی مکتب فکر کی بنیادی غلطی:

یہ بنیادی غلطی ہے جو سلفی اور بریلوی مکتب فکر کو کرامت کے بارے میں افراط و تفریط میں مبتلا کرنے کا سبب بنی ہے۔ بریلوی اس کو بندے کا فعل سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ فلاں شخص نے آئندہ کے بارے میں پیشین گوئی کی تو بالکل صحیح نکلی، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیسے عالم الغیب نہیں تھے۔ اور سلفی کہتے ہیں کہ دو تین پیروں کی جتنی کرامات بیان کی جاتی ہیں وہ سب صحابہ کرام کے مجموعہ کے لیے بھی ثابت نہیں؛ لیکن جب کرامت و معجزہ اصلاً اللہ تعالیٰ کا فعل ہے تو پھر اس سے کون پوچھ سکتا ہے کہ وہاں کیوں زیادہ ظاہر نہیں کیا، اور یہاں کیوں زیادہ ظاہر کیا؟ ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ (الانبیاء: ۳۳) دیکھئے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لاٹھی سے روشنی نہیں نکلی اور دو صحابہ کی لاٹھیوں سے روشنی نکلی۔

(۹) حضرت ابو بکر ؓ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ میں نے تم کو بھجوروں کے درختوں میں سے بیس (۲۰) سبق دیا تھا؛ مگر تم نے قبضہ نہیں کیا، تو اب یہ تمہارے دو بھائی اور دو بہنوں میں تقسیم ہوگا۔ عائشہ رضی اللہ عنہا نے تعجب سے پوچھا کہ دو بھائی تو سمجھ میں آ گئے؛ لیکن دو بہنیں کہاں ہیں؟ حضرت ابو بکر ؓ نے فرمایا بنتِ خارجہ حاملہ ہے اس سے جو لڑکی پیدا ہوگی اس کا بھی حصہ ہے؛ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ حضرت ابو بکر ؓ کو پہلے سے الہام ہوا تھا، اور یہ آپ کی کرامت تھی۔ اگر حضرت ابو بکر ؓ کو اس کا علم پہلے سے نہ ہوتا تو مذاق بن جاتا۔^(۱)

(۱۰) حضرت سعد ؓ جب مدائن سے فارغ ہو کر آرہے تھے تو راستے میں نہر دجلہ پر گزر رہا جو طغیان پر تھا، پیچھے دشمن اور آگے دجلہ، تو حضرت سعد نے حکم دیا کہ سب لوگ دجلہ میں اتر جائیں اور یہ کلمات پڑھئے: ”نَسْتَعِينُ بِاللّٰهِ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْهِ، حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنَعْمُ الْوَكِيلُ، وَاللّٰهُ لَيَنْصُرَنَّ اللّٰهَ وَلِيَّهٖ، وَلَيُظْهِرَنَّ دِينَهٗ، وَلَيَهْزِمَنَّ عَدُوَّهٗ، لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ“۔ جب دشمن نے دیکھا کہ یہ تو دریا سے یوں ہی گزر رہے ہیں، تو خود بخود اسلام میں داخل ہو گئے، اور کچھ ”دیواں آمدند“ دیواں آ گئے کہتے ہوئے بھاگ گئے۔ ایک سپاہی کا ایک پیالہ گر گیا تو وہ غمگین ہو گئے، کسی نے پوچھا کہ ایک پیالہ کا اتنا غم؟ تو کہا کہ پیالے پر غم نہیں، غم اس بات کا ہے کہ میرا ہی پیالہ کیوں گرا؟ شاید مجھ میں کچھ کمی ہے۔ تھوڑی دیر گزری تھی کہ موجوں نے وہ پیالہ کنارہ پر پھینک دیا۔ (انظر: الکامل ۳۵۸/۲، ذکر فتح المدائن التي فيها أيوان كسرى. والبدایة والنهاية ۷/۷۰۔)

(۱) أخرجه مالك بإسناده عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت: إن أبا بكر الصديق كان نَحْلَهَا جَادَّ عَشْرِينَ وَسَقًا مِنْ مَالِهِ بِالْعَابَةِ، فَلَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ قَالَ: وَاللَّهِ يَا بَنِيَّةُ مَا مِنْ النَّاسِ أَحَدٌ أَحَبُّ إِلَيَّ غَنَى بَعْدِي مِنْكَ، وَلَا أَعَزُّ عَلَيَّ فَقْرًا بَعْدِي مِنْكَ، وَإِنِّي كُنْتُ نَحْلُتُكَ جَادَّ عَشْرِينَ وَسَقًا فَلَوْ كُنْتُ جَدِّدْتِيهِ وَاحْتَزَيْتِيهِ كَانَ لَكَ، وَإِنَّمَا هُوَ الْيَوْمَ مَالٌ وَارِثٌ، وَإِنَّمَا هُمَا أَحْوَاكَ وَأَخْتَاكَ، فَاقْتَسَمُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، قَالَتْ عَائِشَةُ: فَقُلْتُ يَا أَبَتِ وَاللَّهِ لَوْ كَانَ كَذَا وَكَذَا لَشَرَّكَتُهُ إِنَّمَا هِيَ أَسْمَاءُ، فَمِنْ الْآخَرَى؟ فَقَالَ: ذُو بَطْنِ بِنْتِ خَارِجَةَ أَرَاهَا جَارِيَةً. (الموطأ للإمام مالك، رقم: ۲۷۸۳)

وتاريخ ابن خلدون ۵۳۷/۲، فتح المدائن

(۱۱) قتادہ بن نعمان کی آنکھ ایک جہاد میں نکل گئی، کہنے لگے یا رسول اللہ میری بیوی کو مجھ سے بہت محبت ہے، اس حالت میں مجھے دیکھ کر بہت مغموم ہو جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی آنکھ اس کی جگہ رکھ کی اور وہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ خوبصورت ہو گئی۔ ان کے پوتے عمر بن عبد العزیز کے پاس گئے، عمر بن عبد العزیز نے پوچھا: تم کون ہو؟ انھوں نے جواب میں یہ دو شعر کہے:

أَنَا ابْنُ الَّذِي سَأَلْتُ عَلَى الْخَدِّ عَيْنُهُ ❁ فَرَدَّتْ بِكَفِّ الْمَصْطَفَى أَحْسَنَ الرَّدِّ
فَعَادَتْ كَمَا كَانَتْ لِأَوَّلِ أَمْرِهَا ❁ فَيَا حُسْنَ مَا عَيْنٍ وَيَا حُسْنَ مَا رَدِّ

(أسد الغابة ۴/۳۷۰)

(۱۲) حضرت ابو ہریرہ ؓ کہتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک آدمی کسی جگہ چٹیل میدان میں سفر کر رہا تھا کہ اس نے ایک بادل میں سے یہ آواز سنی ”چل فلاں شخص کے باغ کو سیراب کر“۔ اس پر وہ بادل ایک طرف کو چلا اور ایک پتھریلی زمین پر پانی برسایا، اور ان پتھریلی نالیوں میں سے ایک نالی نے تمام پانی کو سمیٹ لیا، یہ شخص اس کی پیچھے پیچھے ہولیا، دیکھا تو ایک آدمی اپنے باغ میں کھڑا ہوا اپنے پھاڑے سے پانی ادھر ادھر پھیر رہا ہے۔ اس شخص نے اس باغبان سے پوچھا: اے اللہ کے بندے تیرا نام کیا ہے؟ اس نے کہا؟ میرا نام یہ ہے، اور وہی نام بتایا جو مسافر نے اس بادل کے اندر سے سنا تھا، پھر اس باغبان نے اس مسافر سے پوچھا: اے اللہ کے بندے تم نے میرا نام کیوں پوچھا؟ اس نے کہا: یہ پانی جس بادل سے برسا ہے میں نے اس بادل میں ایک آواز سنی کہ اے بادل چل فلاں کے (تیرے ہی) باغ کو سیراب کر، تو ذرا بتلا تو کیا عمل کرتا ہے (کہ اللہ کے یہاں تیرا یہ درجہ ہے؟) اس نے کہا: اچھا جب تم نے پوچھا ہی ہے تو سنو! میں اس کی کل پیداوار کا حساب رکھتا ہوں، ایک تہائی خیرات کر دیتا ہوں، اور ایک تہائی میں اور میرے بال بچے کھاتے ہیں، اور ایک تہائی پھر اسی باغ میں لگا دیتا ہوں۔ (صحیح مسلم، باب الصدقة في المساكين، رقم: ۲۹۸۴)

(۱۳) عقبہ بن نافع ؓ نے جب قیروان کے وسیع اور گھنے جنگل کو مسلمانوں کے لیے شہر بنانے کا ارادہ کیا، تو آپ کو بتایا گیا کہ یہ جنگل درندوں اور سانپوں سے بھرا ہوا ہے، حضرت عقبہ بن نافع ؓ مستجاب الدعوات تھے، آپ نے لشکر میں موجود دوسرے صحابہ کو بھی اپنے پاس بلایا جن کی تعداد ۱۸ تھی، اور یہ آواز لگائی: ”أَيْتَهَا الْحَشَرَاتُ وَالسَّبَاعُ نَحْنُ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَارْحَلُوا عَنْهَا فَإِنَّا نَازِلُونَ، فَمَنْ وَجَدْنَاهُ بَعْدَ قَتْلِنَاهُ“۔ یہ آواز لگانے کے بعد لوگوں نے دیکھا کہ شیر، بھیڑیے، سانپ اور دوسرے درندے جھنڈ کے جھنڈ جنگل چھوڑ کر چلے جا رہے ہیں۔ اس منظر کو دیکھ کر ہر قوم کی ایک بڑی تعداد اسلام میں داخل ہو گئی۔ (معجم البلدان ۴/۲۱۰۔ آثار البلاد وأخبار العباد ۲/۲۴۲۔ نهاية الأرب ۲۴/۲۳)

(۱۴) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے دو شخص آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت سے نکلے ایک کا نام ”عباد بن بشر“ تھا اور دوسرے کا نام ”اسید بن حضیر“ تھا۔ رات بہت تاریک تھی؛ مگر خدا کی قدرت کہ ان کے ساتھ ساتھ چرانگوں کی طرح دو چیزیں ان کے آگے آگے روشنی دکھاتی ہوئی چلی جا رہی تھیں، پھر جب دونوں اپنے اپنے گھروں کی طرف الگ ہونے لگے تو وہ روشنیاں بھی ہر ایک کے ساتھ علیحدہ علیحدہ ہو گئیں، یہاں تک کہ وہ اپنے اپنے گھر پہنچ گئے۔ (صحیح البخاری، باب إدخال البعير في المسجد لليلة، رقم: ۴۶۵)۔

حضرت مولانا بدر عالم صاحب نے اس جیسے اور بھی بہت سے واقعات کو معتبر کتب کے حوالوں کے ساتھ تحریر فرمایا ہے، تفصیل کے لیے دیکھئے: ”ترجمان السنۃ“ (۳۳۳/۴-۳۷۱)۔

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی بعض کتابوں میں کرامت کا ذکر:

علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ تعالیٰ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعض معجزات کے تذکرے کے بعد لکھتے ہیں: ”وهذا ما جرى غير مرة له ولأمته من الآيات ما يطول وصفه، فكان بعض أتباعه يحيي الله له الموتى من الناس والدواب، وبعض أتباعه يمشي بالعسكر الكثير على البحر حتى يعبروا إلى الناحية الأخرى، ومنهم من ألقى في النار فصارت عليه بردًا وسلامًا، وأمثال ذلك كثير“۔ (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ص ۴۰۲)

اسی طرح ”النבות“ میں لکھتے ہیں: ”وقد يمشي على الماء قوم بتأييد الله لهم، وإعانتة إياهم بالملائكة، كما يحكي عن المسيح، وكما جرى للعلاء بن الحضرمي، ولأبي مسلم الخولاني في عبور الجيش، وذلك إعانة على الجهاد في سبيل الله، كما يؤيد الله المؤمنين، ليس هو من فعل الشيطان“۔ (النבות ۱۰۰۲/۲)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ بعد والوں میں بھی خلافِ عادت کام ہوتے ہیں؛ لیکن تم لوگ عقوبات گنتے ہو اور ہم برکات گنتے ہیں۔

عن عبد الله قال: ”كنا نعد الآيات بركة وأنتم تعدونها تخويفاً. كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فقلَّ الماء فقال: ”اطلبوا فضلًا من ماء“ فجاءوا بإناء فيه ماءً قليلًا فادخل يده في الإناء، ثم قال: ”حيَّ على الطَّهُّورِ الْمُبَارَكِ، والبركة من الله“. فلقد رأيتُ الماءَ يَنْبُعُ مِنْ أَصَابِعِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولقد كنا نسمع تسبيحَ الطعام وهو

يُؤْكَلُ“۔ (صحیح البخاری، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم: ۳۰۷۹)

علامہ ابن تیمیہ کی بعض کرامات جو ان کے خاص شاگردوں نے ذکر کی ہیں:

بہتر ہے کہ آخر میں سلفیت زدہ ذہن رکھنے والوں کے لیے ہم علامہ ابن تیمیہ کی کرامات میں سے وہ دو کرامات نقل کریں جو ان کے تلمیذ خاص نے لکھی ہیں۔

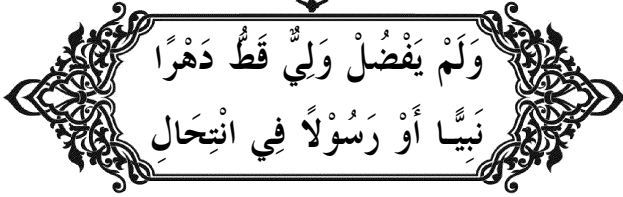
علامہ ابن تیمیہ کے مناقب میں ان کے تلمیذ خاص عمر بن علی بن موسیٰ البغدادی البزار نے ”الأعلام العلیّیۃ فی مناقب شیخ الإسلام ابن تیمیۃ“ کے نام سے رسالہ لکھا ہے۔ یہ رسالہ سعودی عرب کے قصیم شہر اور لبنان دونوں جگہ سے چھپا ہے، اس میں ان کی کرامات کے لیے ایک باب مختص ہے اس میں سے ہم دو کرامتوں کو عربی عبارت کو حذف کر کے نقل کرتے ہیں:

۱- شیخ کے کچھ طالب علم آپس میں بعض مسائل پر بحث و مباحثہ کر رہے تھے، دوسرے دن علامہ ابن تیمیہ درس کے لیے تشریف لائے تو نمبر وار ان مسائل اور ان پر وارد سوال و جواب کو بیان فرمایا؛ حالانکہ شیخ کو طلبہ نے اس سلسلے میں کچھ نہیں بتایا تھا۔ یعنی یہ کشف الامور کے ذیل میں آگیا۔

۲- دوسری کرامت یہ ہے کہ صالح بن احمد المقرئ شام یعنی دمشق آئے، یہ مسافر تھے کسی سے جان پہچان نہیں تھی اور زادن سفر اور خرچہ ختم ہو چکا تھا۔ دمشق میں حیران و پریشان چل رہے تھے کہ ایک شخص آئے اور صالح بن احمد کے ہاتھ میں دراہم کا تھیلہ اتھا کر واپس چلے گئے، گویا صرف ان سے ملنے کے لیے آئے تھے۔ صالح بن احمد نے کسی سے پوچھا یہ کون صاحب ہیں؟ اس نے بتایا: آپ نہیں جانتے! یہ علامہ ابن تیمیہ ہیں۔ صالح کہتے ہیں کہ اس کے بعد بھی وہ میری نگرانی کرتے رہے۔ گویا کہ یہ کشف الصدور کا ایک واقعہ بن گیا۔ یہ علم غیب نہیں؛ اس لیے کہ یہ احیائاً باذن اللہ ہوتا ہے۔

مذکورہ واقعات مطبوعہ لبنان رسالہ ”الأعلام العلیّیۃ“ کے صفحہ ۵۶ سے شروع ہوتے ہیں۔





ترجمہ: کسی ولی کو کسی بھی زمانے میں کسی نبی یا رسول پر فضیلت حاصل نہ ہوئی ان کمالات میں جو ان کو بخشے گئے، یا ان کی طرف مراتب کی نسبت میں۔

نبی معصوم اور ولی محفوظ ہوتا ہے:

نبی معصوم اور مامون العاقبة ہے اور ولی کو خاتمہ سور سے ڈرنے کی ضرورت ہے؛ اگرچہ من جانب اللہ اولیاء اللہ کی حفاظت کا انتظام ہوتا ہے، جیسا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم من جانب اللہ محفوظ تھے، ہاں معصوم نہیں تھے۔ نبی واجب العصمة ہے، اور ولی جائز العصمة ہے۔

الانتحال: إعطاء مراتب الکمال، أو انتساب المراتب إليهم.

علامہ ابو حفص نجم الدین عمر بن محمد نسفیؒ کی کتاب ”العقائد“ میں ذکر کردہ عبارت ”ولا يبلغ ولي درجة الأنبياء“۔ (شرح العقائد، ص ۲۵۶) زیادہ بہتر ہے؛ اس لیے کہ مساوات کی نفی سے فضیلت کی نفی بدرجہ اولیٰ ہوگئی۔ لفظ فضیلت اس خصوصیت کے لیے استعمال ہوتا ہے جو لازم ہو، اور فاضلہ اس کمال کو کہتے ہیں جو متعدی ہو۔ (۱)

اشکال: شعر میں ولی کی نبی پر فضیلت کی نفی ہے، مساوات کی نفی نہیں؟

جواب: یہاں دو مسئلے علیحدہ ہیں: (۱) کسی ولی کا کسی نبی کے درجہ کو نہ پہنچنا۔ اس کو علامہ نسفیؒ نے عقائد میں بیان فرمایا ہے۔ (۲) کسی ولی کا کسی نبی سے افضل نہ ہونا۔ اس کو مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض کرامیہ ولی کی نبی پر فضیلت کے قائل ہیں؛ اس لیے اس شعر میں ان کی تردید مقصود ہے۔ اور ولی کو نبی پر فضیلت دینا کھلی گمراہی ہے۔

ملا علی قاریؒ کہتے ہیں کہ اگر ناظم رحمہ اللہ ”ولم يبلغ“ تحریر فرماتے تو اچھا ہوتا۔ (ضوء المعالي، ص ۱۲۵)

(۱) قال في نخبة اللآلي: والفضيلة: النعمة القاصرة على صاحبها، كالزهد والصلاح والولاية والعلم الذي لا ينفع به غيره وغير ذلك، والفاضلة: النعمة التي يتعدى نفعها إلى الغير، ويقع الشكر بمقابلته، كالكرم والتعليم ونحوها.

شیعوں کے یہاں منصب امامت کے فضائل:

شیعہ کہتے ہیں کہ ان کے ائمہ تمام انبیاء سے افضل اور بہتر ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہیں اور حضرت علیؓ کو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی افضل مانتے ہیں (نعوذ باللہ)، اور یہ کہتے ہیں کہ ائمہ ماں کے پیٹ سے نہیں؛ بلکہ اس کی ران سے پیدا ہوئے ہیں، اور ان کے نام آسمان سے بند لٹافے میں نازل ہوئے ہیں، اور ان کی قضائے حاجت سے بجائے بدبو کے خوشبو آتی تھی۔

شیعوں کی کتابوں میں لکھا ہے کہ شیعوں کے امام ماکان اور مایکون کے عالم ہوتے ہیں، حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر سکتے ہیں، وہ غائبانہ مدد کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں، عالم کے ذرے ذرے پر ان کی حکومت ہے، وہ معصوم اور عالم الغیب ہیں، ان کے ماننے والے اگر ظالم اور فاسق و فاجر بھی ہوں تو بھی جنتی ہیں اور ان کو نہ ماننے والے اگر متقی و پرہیزگار بھی ہوں تو بھی دوزخی ہیں، وہ دوسرے انبیاء علیہم السلام سے افضل اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر ہیں، وہ تورات اور انجیل کو اصلی زبانوں میں پڑھتے ہیں، انھیں وہ سب علوم حاصل ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرشتوں اور نبیوں اور رسولوں کو عطا ہوئے ہیں اور اس کے علاوہ بہت سے ایسے علوم بھی جو نبیوں اور فرشتوں کو بھی عطا نہیں ہوئے، وہ دنیا و آخرت کے مالک ہیں، وہ جس کو چاہیں دے دیں اور بخش دیں۔ مولانا منظور نعمانی رحمہ اللہ نے شیعوں کے ائمہ کے بارے میں ان کے مذکورہ عقائد اور ان کے علاوہ اور بھی بہت سے امامت، نبوت اور الوہیت سے مرکب عقیدوں کا ذکر ان کی کتاب ”اصول کافی“ اور ”حق البیقین“ کی عبارات کے حوالوں کے ساتھ تفصیل سے کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں ”ایرانی انقلاب، امام خمینی اور شیعیت“ (ص ۱۱۹-۱۵۰)۔

اسی طرح مولانا محمد کرم الدین صاحب نے بھی اپنی کتاب ”آفتاب ہدایت ردّ رفض و بدعت“ (ص ۲۴۲-۲۴۷) میں شیعوں کے ائمہ کے بارے میں ان کے عقائد کو شیعہ کتب کے حوالوں کے ساتھ تحریر فرمایا ہے۔

شیعوں کے ائمہ:

شیعوں کے ائمہ یہ ہیں:

۱- علیؓ - ۲- حسنؓ - ۳- حسینؓ - ۴- زین العابدین رحمہ اللہ - ۵- محمد باقر - ۶- جعفر صادق - ۷- موسیٰ کاظم - ۸- علی رضا - ۹- محمد تقی - ۱۰- علی نقی - ۱۱- حسن عسکری - ۱۲- محمد مہدی بن حسن عسکری، جو بقول ان کے غار سرمن رآی میں چھپے ہیں اور قرب قیامت میں ظاہر ہوں گے؛ لیکن تعجب کی بات

ہے کہ حسن عسکری کا کوئی بیٹا ہی نہیں تھا، ان کی میراث ان کے بھائی نے لی۔

اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک قرب قیامت میں حضرت مہدی پیدا ہوں گے، وہ ایک نیک صالح امیر و حاکم ہوں گے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان کے زمانے میں نازل ہوں گے۔ حضرت مہدی ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے جو شیعوں نے اپنے ائمہ کے لیے بیان کی ہیں۔

شیعوں کے یہاں امام مہدی کے اوصاف:

شیعوں کے بقول یہ امام مہدی ۲۵۶ھ میں پیدا ہو چکے ہیں؛ لیکن سنیوں کے خوف سے پانچ سال کی عمر میں عراق کے ایک غار میں چھپ گئے تھے اور بارہ صدیوں سے وہیں تشریف فرما ہیں اور وہیں سے اپنے شیعہ مریدوں کی نگرانی کرتے ہیں، جب قیامت قریب ہوگی تو یہ اپنے غار سے نکلیں گے اور ساری دنیا پر شیعوں کی حکمرانی قائم کریں گے، ان کی شیعہ ریاست میں سنیوں کی حیثیت کفار کی طرح ہوگی، شیعوں کے یہ بارہویں امام مہدی سنیوں کے سامنے ایمان (شیعت) پیش کریں گے، اگر سنی نہ مانیں گے تو غیر مسلموں کی طرح ان سے جزیہ لیں گے، انھیں ذلیل کریں گے اور شہروں سے نکال کر صحراؤں اور دیہاتوں کی طرف جلا وطن کر دیں گے۔ (روضۃ الکافی، ص ۲۲۷، حدیث ۲۸۸) اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ طرز عمل شروع میں ہوگا؛ ورنہ روایات سے ظاہر ہے کہ مہدی کی سلطنت مضبوط ہو جانے کے بعد لا یقبل منهم إلا الإیمان أو القتل سنیوں کو حکم دیا جائے گا کہ شیعہ بن جاؤ، اگر وہ شیعہ نہیں بنیں گے تو انھیں قتل کر دیا جائے گا۔ (روضۃ الکافی، ص ۲۲۷، حدیث ۲۸۸ کا حاشیہ) شیعہ مہدی کے دور حکومت میں جب تک سنی زندہ رہیں گے ان کی غذا گندگی اور پیشاب ہوگا۔ (حق البقین، ص ۳۳۹) شیعوں کے یہ امام مہدی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر اطہر سے نکال کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی بیعت لے کر اپنا مرید بنائیں گے (نعوذ باللہ)، ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کو زندہ کر کے کوڑے لگائیں گے (نعوذ باللہ)۔ (حق البقین ۲/۱۳۴۷ از ملا باقر مجلسی) حضرت ابو بکر و حضرت عمر رضی اللہ عنہما کو زندہ کر کے انھیں پھانسی دیں گے۔ (حق البقین ۲/۳۶۱ بحوالہ شیعہ ملت جعفریہ کا تعارف از حجۃ اللہ جازی، ص ۵۰)

دھرا: امام ابو حنیفہؒ نے دھر کی تحقیق میں توقف فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں: دھرا اگر نکرہ استعمال ہو تو پتہ نہیں چلے گا کہ کتنا زمانہ مراد ہے۔ اور اگر معرفہ ہو تو مدۃ حیاۃ الحالف مراد ہوگا۔

مَنْ قَالَ لَا أَدْرِي لِمَا لَمْ يَذَرِهِ ❀ فَقَدْ اقْتَدَى فِي الْفَقْهِ بِاللُّعْمَانِ

فِي الدَّهْرِ وَالْخُنْثَى كَذَاكَ جَوَابُهُ ❀ وَمَحَلُّ أَطْفَالٍ وَوَقْتُ خِتَانِ

(فتح القدیر لابن الہمام ۵/۱۵۶)

صاحبین کے نزدیک دھر نکرہ ہو تو بمعنی حین، أي: ساعة من الساعات مراد ہے۔ (رد المحتار ۳/۸۰۰)

نبیاً أو رسولاً:

یعنی کسی بھی حال میں ولی نبی یا رسول کے مراتب کمال میں اُن سے آگے نہیں بڑھ سکتا، اور نہ ہی ان کے برابر ہو سکتا ہے۔ علامہ ابوالبرکات نسفیؒ نے اپنی کتاب ”عمدة العقائد“ میں لکھا ہے کہ ایک نبی تمام اولیائے کرام سے افضل ہوتا ہے۔ ماعلیٰ قاری فرماتے ہیں: ”بل صرّح النسفی فی عمدته أن نبیاً واحداً أفضل من جمیع الأولیاء“۔ (ضوء المعالی، ص ۱۲۵)

کرامیہ کے یہاں ولی کے نبی سے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات:

۱- الولی يأخذ من المعدن الذي يأخذ عنه المَلَك، فالولی أفضل من النبیین بدرجتین۔
یعنی نبی جبرئیل سے لیتے ہیں اور جبرئیل اللہ تعالیٰ سے؛ جبکہ ولی براہ راست اللہ تعالیٰ سے لیتا ہے۔
جواب: ۱- یہ بات غلط ہے؛ نبی وحی کے ذریعے لیتا ہے، جو قطعی ہے، اور ولی کو الہام، یا کشف ہوتا ہے جو قطعی نہیں۔ (۱)

نیز کشف انبیاء اور کشف اولیاء میں بھی فرق ہے، انبیاء دیکھتے بھی حق ہیں اور اُن سے تخمینہ و تعیین زمان و مکان میں بھی غلطی نہیں ہو سکتی؛ جبکہ اولیاء دیکھتے تو حق ہیں؛ لیکن اُن سے زمان و مکان کی تعیین میں غلطی بھی ممکن ہے۔
کشف انبیاء اور کشف اولیاء میں فرق:

حضرت مولانا قاسم نانوتوی رحمہ اللہ سے کسی نے سوال کیا کہ حضرت اولیاء اللہ کی پیشین گوئیاں بسا اوقات اپنے وقت سے ٹل جاتی ہیں اور انبیاء اللہ کی پیشین گوئی اپنے وقت سے نہیں ٹل سکتی، تو کیا اولیاء اللہ کو غلط کشف ہوتا ہے؟ حضرت مولانا نے فرمایا: یہ سامنے کوئی عمارت ہے؟ سائل نے عرض کیا: جیل ہے۔ فرمایا: اس میں کوئی شک ہے، یا یہ بات یقینی ہے؟ عرض کیا: نہیں، بلا شک جیل ہی ہے۔ پھر فرمایا: آپ کے اندازے میں اس جیل کو یہاں سے کتنا فاصل ہوگا؟ عرض کیا: تقریباً سو قدم۔ فرمایا: سو کے پچانوے یا ایک سو پانچ بھی ہو سکتے ہیں؟ عرض کیا: بیشک ہو سکتے ہیں؛ کیونکہ تخمینہ ہی تو ہے۔ فرمایا: یہی حال ہے کشف اولیاء کا کہ وہ شے بالکل حق ہوتی ہے جو دیکھتے ہیں؛ مگر چونکہ دور سے دیکھتے ہیں؛ اس لیے اس کی توقیت یعنی زمان و مکان معین کرنے میں ان کا تخمینہ ہوتا ہے، جس میں غلطی بھی ممکن ہے۔ اس کے بعد جب جیل کے دروازہ پر پہنچ گئے اور وہ تقریباً دو قدم پر تھی تو فرمایا: یہ

(۱) قال فی شرح العقائد: ”والإلهام المفسر بالقاء معنی فی القلب بطریق فیض لیس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق... ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام لیس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق ویصلح للإلزام علی الغیر وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به فی الخبر وحكي عن كثير من السلف“۔ (شرح العقائد، ص ۷۴۔ مزید کیجئے: علم الکلام- مولانا محمد ادریس کاندھلوی ص ۲۴۳)

کوئی عمارت ہے؟ سائل نے عرض کیا: یہ جیل ہے۔ پھر فرمایا: یہ کتنی دور ہے؟ عرض کیا: صرف دو قدم۔ فرمایا: دو کے تین یا ایک تو نہیں ہو سکتے؟ عرض کیا: اب تو دو قدم یقینی ہے۔ فرمایا: یہ حال ہے کشف انبیاء کا، وہ دیکھتے بھی حق ہیں اور انھیں اس شے کے سر پر لے جا کر کھڑا کر دیا جاتا ہے اور نہایت قریب سے دیکھتے ہیں؛ اس لیے اُن سے تخمین و تعین مکان و زمان میں بھی غلطی نہیں ہو سکتی۔ (ارواحِ ثلاثہ، ص ۲۱۹)

۲۔ فرشتے کے واسطے سے وحی، یہ وحی کی ایک قسم ہے، جسے ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ (الشوری: ۵۱) میں بیان کیا گیا ہے۔ وحی کی دوسری اقسام بھی ہیں جو ﴿أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (الشوری: ۵۱) سے معلوم ہوتی ہیں۔ نیز انبیاء کو وحی فرشتے کے واسطے کے بغیر بھی ہوتی تھی، اور ایک وحی غیر متلو بھی ہے، جو اللہ تعالیٰ نبی کے قلب میں القافر ماتے ہیں اور نبی اس کی تعمیر اپنے الفاظ میں کرتا ہے۔

(۲) رسالت: مخلوق کے ساتھ تعلق کو کہتے ہیں، اور ولایت تعلق مع الخالق کو کہتے ہیں، اور خالق کے ساتھ تعلق مخلوق کے تعلق سے اولیٰ اور افضل ہے۔

جواب: ولی کا تو صرف ایک تعلق ہے اور نبی کا تعلق اللہ تعالیٰ سے بھی ہے اور مخلوق سے بھی، نیز مخلوق کے ساتھ تعلق اللہ کے حکم سے ہے، اللہ تعالیٰ ہی نے نبی کو مخلوق کی ہدایت کے لیے مبعوث فرمایا ہے۔ (۱)

(۱) حسین بن محمد یارکبری (م: ۹۶۲) لکھتے ہیں: ”فما نُقِلَ عن بعض الأولياء من أنَّ الولاية أفضل من النبوة، فمبنيٌّ على أن للنبيَّ جَهتين: إحداهما جهة الولاية التي هي باطن النبوة، وثانيتها جهة النبوة التي هي ظاهر الولاية، فالنبي بجهة الولاية يأخذ الفيض والعلي من الله تعالى، وبجهة النبوة تبليغه للخلق، ولا شك في أن الوجه الذي إلى الحق أشرف وأفضل من الوجه الذي إلى الخلق، فالمراد أن جهة ولاية نبي أفضل من جهة نبوته، وهو من حيث أنه ولي أفضل من حيث أنه نبي، لا أن ولاية ولي تابع أفضل من نبوة نبي متبوع حتى يلزم أن يكون الولي أفضل من النبي، كما يتوهم القاصرون.“ (تاريخ الخميس في أحوال أنفس النفيس ۱/۱۶)

وقال العلامة الآلوسي: ”ثم ما أراه أنا وله الحمد أبعد عن القول بما نُقِلَ عن بعض الصوفية من أن الولاية مطلقاً أفضل من نبوة وإن كان الولي لا يبلغ درجة النبي، وهو مردود عند المحققين بلا تردد. نعم، قد يقع تردد في نبوة النبي وولايته، أيهما أفضل؟ فممن قائل بأن نبوته أفضل من ولايته، ومن قائل بأن ولايته أفضل. واختار هذا بعض العرفاء معللاً له بأن نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت، والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت، وهي في النبي على غاية الكمال. والمختار عندي الأول.“ (روح المعاني، الكهف: ۶۶، ۱۵/۴۶۳)

وقال عبد الغني المجددي في حاشية ابن ماجه: ”حتى قال بعض الكبراء إن الولاية أفضل من النبوة، وأول الشراح كلامه بأن ولاية ذلك النبي أفضل من نبوته؛ لأن الولي ملتبث إلى الله، والنبي ملتبث إلى الخلق. وقد بالغ شيخنا القطب الرباني المجدد للألف الثاني في شناعة هذا القول وأطال الكلام فيه وحاصله: أن التوجه إلى الخلق عيني ليس كتوجه العوام؛ فإنه بعد وصوله إلى مرتبة عين اليقين رجع إلى الخلق من الحكم الرباني، وهو مع ذلك كائن مع الناس، بانن عنهم، وهو يعطي كل ذي حق حقه، فكيونته مع الخلق مع هذه البينونة أرفع حالاً ممّن كان مع الحق فقط، وهذا التحقيق قطرة من بحاره رضي الله عنه، من أراد الاطلاع عليه فعليه بمكاتيبه.“ (إنجاح الحاجة على سنن ابن ماجه، ص ۱۱۴، حاشية رقم: ۴)

(۳) اللہ کے حکم سے موسیٰ علیہ السلام کا خضر کی طرف جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ولی نبی سے افضل ہوتا ہے۔

جواب: جو لوگ حضرت خضر کو بشر مانتے ہیں وہ ان کو نبی کہتے ہیں، اور خود حضرت خضر کا ارشاد قرآن کریم نے نقل کیا ہے: ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾. (الکھف: ۸۲) ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا﴾. (الکھف: ۶۵) رحمت سے مراد نبوت یا رسالت ہے، جیسا کہ آیت کریمہ: ﴿أَهُمْ لَيَفْسُدُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ﴾. (الزخرف: ۳۲) میں رحمت سے مراد نبوت ہے، اسی طرح ﴿إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ رَحْمَةً مِّنْ رَبِّكَ﴾. (الدخان: ۵-۶) میں رحمت سے مراد نبوت ہے۔ ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا﴾. (الکھف: ۶۶) سے معلوم ہوا کہ حضرت خضر تکوینی نبی تھے اور تکوینی علوم میں موسیٰ علیہ السلام سے زیادہ علم رکھتے تھے؛ جبکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریحی نبی تھے اور ان کا درجہ شریعت کے سبب خضر سے بڑھ کر ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ملک تھے اور ملک رسول ہوتا ہے اور اس کی وحی قطعی ہوتی ہے، اور خضر علیہ السلام پر عبد کا اطلاق ہوا؛ کیونکہ فرشتوں پر بھی عبد کا اطلاق ہوتا ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبُدُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾. (الزخرف: ۱۹)۔ (۱)

(۴) ولی کو نبی سے افضل کہنے والے یہ حدیث پیش کرتے ہیں: ”اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ“۔ (۲)

جواب: اس حدیث میں محمد بن کثیر قرشی ضعیف راوی ہے، اور اگر بالفرض صحیح بھی ہو تو فراست ولی کے ساتھ خاص نہیں؛ بلکہ نبی کی فراست تو ولی کی فراست سے بہت زیادہ اعلیٰ ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر

= وانظر أيضاً: التفسير المظهر، طه: ۸۵. ومراقبة المفاتيح ۲۱۰/۷. والنبراس، ص ۳۳۶

(۱) قال أبو سعيد الخدّمي في البريقة المحمودية: ”(ولا يبلغ) أي: لا يصل الولي (درجة النبي عليه الصلاة والسلام)... فما جوزه بعض الكرامية من تفضيل الولي كفر. نعم، قد يتردد بأن جهة الولاية من النبي أفضل، أو جهة نبوته، كما في شرح العقائد.

وما احتج به بعض المتصوفة بتعلم موسى عليه الصلاة والسلام من الخضر ولا شك في فضل المعلم، فأجيب أولاً بكون الخضر نبياً، وثانياً بأنه ابتلاء لموسى، ولو سلم فيمنع فضل المعلم على الإطلاق إذ قد يكون المتعلم أفضل، وثالثاً بمنع كون موسى هذا هو الذي كان نبياً؛ لأن أهل الكتاب يقولون: هو موسى بن ماثان، لا موسى بن عمران“۔ (البريقة المحمودية ۳۶۰/۱)

أقول هذا القول الثالث ”كونه موسى بن ماثان، لا موسى بن عمران“ لا يصح لمخالفته للحديث الصحيح في ”صحيح البخاري“، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، رقم: ۳۴۰۱.

(۲) أخرجه الترمذي عن أبي سعيد الخدري، باب: ومن سورة الحجر، رقم: ۳۱۲۷، وقال الترمذي: ”هذا حديث غريب“. قلت: وقد روي من حديث ابن عمر، وأبي أمامة، وأبي هريرة، لكنها لا تخلو من ضعف. راجع: المقاصد الحسنة، ص ۴۲. وتنزيه الشريعة ۳۰۵/۲-۳۰۶. وتذكرة الموضوعات للفتني، ص ۱۹۵.

اسود کا جو فیصلہ فرمایا وہ اس کی مثال ہے۔ زمانہ جاہلیت میں جب قریش نے خانہ کعبہ کی نئی تعمیر کی اور حجر اسود کو اس کی جگہ رکھنے میں اختلاف ہوا، ہر قبیلہ کا سردار یہ چاہتا تھا کہ وہ حجر اسود کو اس کی جگہ پر رکھے اور قریب تھا کہ ایک خونریز لڑائی شروع ہو جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو ایک چادر میں رکھا اور تمام قبائل کے سرداروں نے چادر کے کناروں کو پکڑ کر حجر اسود کو اس کی جگہ کے قریب رکھ دیا، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے چادر سے اٹھا کر اس کی جگہ پر رکھ دیا، اور اس طرح فراست نبوی سے قریش کے باہم اختلاف کا خاتمہ ہو گیا۔ (واقعہ کی تفصیل کے لیے دیکھئے: سیرۃ ابن ہشام ۱/۱۹۷، الروض الأنف ۲/۱۸۳)

(۵) ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (الأنعام: ۱۲۵) اور یہ شرح صدر ولی کو

ہوتا ہے۔

جواب: اگر اولیا کو شرح صدر ہو تو انبیا کو بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

ابن عربی کی طرف ولی کے نبی سے افضل ہونے کی نسبت:

حافظ ابن قیمؒ نے اپنی کتاب ”إغاثة اللفهان عن مصائد الشيطان“ میں شیخ محی الدین ابن عربیؒ کی بات نقل کی ہے کہ ولی نبی سے بہتر ہے، پھر ان کی تردید کی ہے۔^(۱)

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب: ”الفرقان بین أولياء الرحمن وأولياء الشيطان“ (ص ۱۲۷) میں اس کی بھی تردید کی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ابن عربیؒ کی کتابوں میں بہت تصرف کیا گیا ہے، لوگوں نے بعض ایسی باتیں داخل کر دی ہیں جن کا ابن عربیؒ کے موقف سے کوئی تعلق نہیں۔^(۲)

(۱) قال ابن قيم: وزادت الاتحادية أتباع ابن العربي وابن سبعين والعفيف التلمساني وأضرابهم على هؤلاء بما قاله شيخ الطائفة محمد بن عربي أن الولي أعلى درجة من الرسول؛ لأنه يأخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى إلى الرسول فهو أعلى منه بدرجتين.

وقال أبو حيان الأندلسي: ”وهكذا سمعنا من يحكي هذه المقالة عن بعض الضالين المضلين وهو ابن عربي الطائفي الحامضي صاحب ”الفتوح المكية“ فكان ينبغي أن يسمى بالقبوح الهلكية، وإنه كان يزعم أن الولي خير من النبي، قال: لأن الولي يأخذ عن الله بغير واسطة، والنبي يأخذ بواسطة عن الله؛ ولأن الولي قاعد في الحضرة الإلهية، والنبي مرسل إلى قوم، ومن كان في الحضرة أفضل ممن يرسله صاحب الحضرة“. (البحر المحيط ۶/۱۴۸، الكهف: ۷۹-۸۲)

(۲) قال العلامة الألويسي: ونسب إليه (ابن عربي) رضي الله عنه القول بتفضيل الولي على النبي والرسول، وخاض فيه كثير من المنكرين حتى كفروه -وحاشاه- بسبب ذلك، وقد صرح في غير موضع من فتوحاته وكذا من سائر تأليفاته بما ينافي هذا القول حسبما فهمه المنكرون.

وقد ذكر في كتاب ”القربة“ أنه ينبغي لمن سمع لفظة من عارف متحقق مبهمه كأن يقول: الولاية هي النبوة الكبرى، =

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ نبی کی دو حیثیتیں ہیں: (۱) نبوت و رسالت؛ (۲) نبوت و ولایت۔ دوسرے الفاظ میں تعلق مع اللہ کی حیثیت اور تعلق مع الخلق کی حیثیت۔ تعلق مع اللہ کی حیثیت، مخلوق کے ساتھ تعلق سے ارفع اور اعلیٰ ہے۔ اصل مقصود تعلق مع اللہ ہے اور تعلق مع الخلق وسیلہ ہے۔ علامہ شعرانی نے یہ تحقیق فرمائی ہے کہ نبی کی ولایت دوسرے بڑے سے بڑے ولی کی ولایت سے اعلیٰ ہے۔ تو مقابلہ نبوت نبی اور ولایت نبی میں ہے، نہ کہ ولایت نبی اور دوسرے اولیا کی ولایت میں ہے۔^(۱)

= أو الولي العارف مرتبته فوق مرتبة الرسول، أن يتحقق المراد منها ولا يبادر بالطعن. ثم ذكر في بيان ما ذكر ما نصه: اعلم أنه لا اعتبار للشخص من حيث ما هو إنسان فلا فضل ولا شرف في الجنس بالحكم الذاتي، وإنما يقع التفاضل بالمراتب، فالأنبياء صلوات الله تعالى عليهم ما فضلوا الخلق إلا بها، فالنبي صلى الله عليه وسلم له مرتبة الولاية والمعرفة والرسالة، ومرتبة الولاية والمعرفة دائمة الوجود، ومرتبة الرسالة منقطعة؛ فإنها تنقطع بالتبليغ، والفضل للدائم الباقي، والولي العارف مقيم عنده سبحانه، والرسول خارج، وحالة الإقامة أعلى من حالة الخروج، فهو صلى الله عليه وسلم من حيث كونه ولياً وعارفاً أعلى وأشرف من حيثية كونه رسولاً، وهو صلى الله عليه وسلم الشخص بعينه واختلفت مراتبه، لا أن الولي من أرفع من الرسول. نعوذ بالله تعالى من الخذلان... (روح المعاني ۲۶۹/۱۱، يونس: ۴۲-۸۹)

وقال الإمام عبد الوهاب الشعراني: "اعلم أن من جملة ما أشيع عن الشيخ محيي الدين أنه يقول: مقام الولاية أتم من مقام الرسالة على الإطلاق، والشيخ رضي الله عنه بريء من ذلك، فقد قال في الباب الرابع عشر من "الفتوحات": اعلم أن الحق تعالى قسم ظهور الأولياء بانقطاع النبوة والرسالة بعد موت محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك لفقدانهم الوحي الرباني الذي هو قوت أرواحهم، ولو أن أحداً من الأولياء كان في مقام نبي فضلاً عن كونه قد فضله ما قسم ظهوره، ولا احتاج إلى وحي على لسان غيره، وإنما غاية لطف الله تعالى بالأولياء أنه أبقي عليهم وحي المبشرات في المنام ليستأنسوا برائحة الوحي. انتهى. وقال أيضاً في الكلام على التشهد من "الفتوحات": اعلم أن الله تعالى قد سد باب الرسالة عن كل مخلوق بعد محمد صلى الله عليه وسلم إلى يوم القيامة، وأنه لا مناسبة بيننا وبينه صلى الله عليه وسلم لكونه في مرتبة لا ينبغي أن تكون لنا. انتهى. وقال في "شرحه لترجمان الأشواق": اعلم أن مقام النبي ممنوع لنا دخوله، وغاية معرفتنا به من طريق الإرث النظر إليه، كما ينظر من هو في أسفل الجنة إلى من هو في أعلى عِلين، وكما ينظر أهل الأرض إلى كواكب السماء. وقد بلغنا عن الشيخ أبي يزيد أنه فتح له من مقام النبوة قدر خرم إبرة تجليلاً لا دخولاً فكاد أن يحترق. وقال في الباب الثاني والستين وأربعمائة من "الفتوحات": اعلم أنه لا ذوق لنا في مقام النبوة لتكلم عليه، وإنما نتكلم على ذلك بقدر ما أعطينا من مقام الإرث فقط؛ لأنه لا يصح لأحد منا دخول مقام النبوة، وإنما نراه كالنجوم على الماء. وقال في الباب السابع والستين وثلاثمائة: لقد أعطيت من مقام العبودية التي اختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم مقدار الشعرة الواحدة من جلد الثور فما استطعت القيام به. انتهى. فهذه نصوص الشيخ محيي الدين رحمه الله تكذب بمن افترى عليه أنه يقول: الولاية أعظم من النبوة. والله تعالى أعلم". (اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، المبحث الثاني والأربعون، ص ۳۲۷)

(۱) قال الإمام عبد الوهاب الشعراني: "ومن قال من العارفين أن مقام الولاية أكمل وأتم من مقام الرسالة، فمراده كما قاله الشيخ محيي الدين في "الفتوحات": إن مقام ولاية النبي في نفسه أتم وأكمل من مقام رسالته، وذلك لشرف التعلق =

نبی کے ولی سے افضل ہونے کے دلائل:

(۱) الولي تابع، والنبي متبوع، والتابع لا يكون أفضل من المتبوع.

(۲) الولي غير معصوم، والنبي معصوم، وغير المعصوم لا يفضل على المعصوم.

(۳) الولي خائف من سوء الخاتمة، وينبغي له أن يخاف، والنبي مأمون عن ذلك.

(۴) النبي مأمور بالتبليغ، والولي ليس بمأمور به.

(۵) النبي معلّم والولي عابد، والمعلّم أفضل من العابد.

(۶) آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ما طلعت الشمس ولا غربت على أحدٍ أفضل أو

آخر من أبي بكر إلا أن يكون نبياً“۔ (مسند عبد بن حمید، رقم: ۲۱۲)۔

(۷) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: كنا نقول و رسول الله صلى الله عليه وسلم

حيّ: أفضل هذه الأمة بعد نبينا أبو بكر، وعمر، وعثمان، ويسمع ذلك النبي صلى الله عليه

وسلم، ولا ينكره۔ (المعجم الكبير للطبراني ۱۲/۲۸۵/۱۳۱۳۲)۔

امام ابوداؤد نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: كنا نقول

ورسول الله صلى الله عليه وسلم حيّ: أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر،

ثم عمر، ثم عثمان، رضي الله عنهم أجمعين۔ (سنن أبي داود باب في التفضيل، رقم: ۴۶۲۸۔ ومثله في سنن

الترمذي، رقم: ۳۷۰۷، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)۔

(۸) ہر نبی کے لیے معجزہ ضروری ہے؛ لیکن ہر ولی کے لیے کرامت ضروری نہیں۔ (دیکھئے: شرح العقائد،

ص ۲۵۶۔ والنبراس، ص ۳۳۵۔ وعقائد اسلام۔ مولانا محمد ادریس کاندھلوی، ص ۲۷۷)۔

قال النبي صلى الله عليه وسلم: ما من الأنبياء نبيّ إلا أُعْطِيَ من الآيات ما مثله أو من،

أو آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيتُ وحياً أوحاه الله إليّ، فأرجو أني أكثرهم تابِعاً يومَ

القيامة“۔ (صحيح البخاري، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم بعثتُ بجوامع الكلم، رقم: ۷۲۷۴)

بعض نے کہا کہ نوح علیہ السلام کا معجزہ طول عمر میں مخفی تھا، ایک قرن گزر جاتا دوسرا آتا اور نوح علیہ السلام مسلسل

= ودوامه، فإن الولاية يتعلق حكمها بالله تعالى ولها الدوام في الدنيا والآخرة، والرسالة يتعلق حكمها بالخلق وينقطع

بزوال زمن التكليف، فليس مراد أحد من القوم بما قالوه نصب الخلاف بين مطلق الولاية ورسالة الأنبياء؛ فإن هذا لا يقوله

إلا الجاهلون بالله تعالى الذين لم يقربوا من حضرته ولم يعرفوا أهلها، وحاشا الأولياء من ذلك، وقد سئل بعضهم عن ولاية

غير النبي هل يصح أنه تفضل ولاية نبي؟ فقال: لم يرد لنا في ذلك شيء، والذي نميل إليه أن ولاية كل نبي فاضلة على

ولاية أعظم الأولياء، وهو الذي يليق بمقامهم؛ لأن الولاية آخذة عن النبوة كما مر“۔ (اليواقيت والجواهر، ص ۳۲۷)

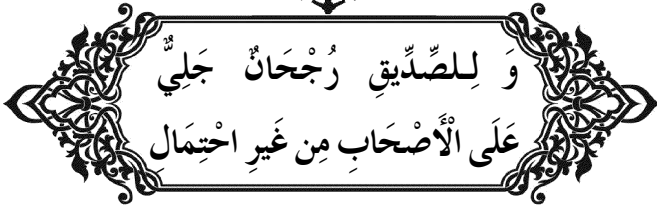
توحید کی تبلیغ میں مصروف رہے۔

اس زمانے کے جدت پسند اور فلسفہ اور منطق کے شکار لوگ: قادیانی، پرویزی اور سرسید احمد خان، ان سب نے کرامات اور معجزات کا انکار کیا ہے، اور معجزہ جو فوق الاسباب ہوتا ہے اس کو کھینچ تان کر کسی طرح اسباب کے تحت لانے کی ناکام سعی کی ہے۔ مثال کے طور پر ﴿أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ (الأعراف: ۱۶۰) کا معنی کرتے ہیں: لاٹھی کو پتھروں پر ٹیکتے چلے جاؤ اور اوپر چڑھتے رہو، اوپر جانے پر چشمہ مل جائے گا۔ مگر دوسری جگہ ﴿أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾ (الشعراء: ۶۳) میں جب کوئی چارہ نہ رہا تو اس آیت کریمہ سے شاید معجزہ کے قائل ہو گئے ہوں گے۔



باب

في أصحاب رسول الله ﷺ



ترجمہ: حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر بغیر کسی احتمال اور شک کے فضیلت حاصل ہے۔ بعض نسخوں میں ”جلّی“ کی جگہ ”وَفَضْلُ“ آیا ہے۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی کنیت کا سبب:

شیخ محمد احمد کنعان صاحب نے جامع اللآلی میں لکھا ہے کہ مجھے بہت سے مراجع میں ابوبکر صدیق کی کنیت کی وجہ معلوم نہیں ہوئی؛ ”ولم أجد فيما رجعت إليه من المراجع، وهي كثيرة من ذكر سبب تكنيته أو تسميته مع شهرته“. (جامع اللآلی، ص ۲۵۰)

ہمیں اس کنیت کی دو وجوہات ملی ہیں:

۱- بخاری شریف کی ایک روایت سے پتا چلتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ہجرت سے پہلے ایک عورت سے شادی کی تھی، اس عورت کو ام بکر کہا جاتا تھا۔ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بوقت ہجرت اس کو طلاق دی، پھر اس کے بعد اس کے ساتھ اس عورت کے چچا زاد بھائی جس کا نام شداد بن اسود تھا ام بکر سے شادی کی۔ بظاہر بیوی ام بکر تھی تو باپ ابوبکر ہو گیا۔ یہ واقعہ بخاری شریف (۱/۵۵۸)، باب ہجرة النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه (میں مذکور ہے۔ اور الاصابہ (۳۸/۷) میں ام بکر کے شوہر ثانی کا نام شداد لکھا ہے۔

۲- علی طنطاوی نے ابوبکر الصديق نامی کتاب کے ص ۴۶ پر لکھا ہے کہ بکر جوان اونٹ کو کہتے ہیں۔ بکر عرب کے بڑے قبیلے کے سردار تھے جن کی اولاد کو بنی بکر کہتے ہیں، تو ابوبکر کے معنی سردار کے والد بن گئے۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو صدیق کہنے کی وجہ:

صديق: حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا لقب ہے، جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دربار عالی سے عنایت ہوا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج نصیب ہوئی اور یہ حکم ہوا کہ لوگوں کو اس واقعہ معراج کی خبر سے آگاہ کر دیجئے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے کہا: ”إِنَّ قَوْمِي لَا يُصَدِّقُونِي“ تو جبرئیل علیہ السلام نے جواباً کہا: ”يُصَدِّقُكَ أَبُو بَكْرٍ، وَهُوَ الصَّدِيقُ“۔ (أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، رقم: ۷۱۷۳۔ وأحمد في

فضائل الصحابة، رقم: ۱۶، و ۵۴۰، وإسناده ضعيف).

حضرت علیؓ فرماتے ہیں: ”أنزل الله تعالى اسم أبي بكر رضي الله عنه من السماء صديقاً“. (المستدرک للحاکم (۶۲/۳)، وقال الحاکم: لولا مكان محمد بن سليمان السعدي من الجهالة لحکمت لهذا الإسناد بالصحة. ووافقه الذهبي)

عن ابن شهاب، عن أبي سلمة قال: ”فتجهّز ناس من قريش إلى أبي بكر، فقالوا: هل لك في صاحبك يزعم أنه جاء إلى بيت المقدس، ثم رجع إلى مكة في ليلة واحدة؟ فقال أبو بكر: أو قال ذلك؟ قالوا: نعم. قال: فأنا أشهد لئن كان قال ذلك، لقد صدق. قالوا: فتصدّقه في أن يأتي الشام في ليلة و يرجع إلى مكة قبل أن يصبح؟! قال: نعم؛ أنا أصدقه بأبعد من ذلك، أصدقه بخبر السماء. قال أبو سلمة: سمي أبو بكر: الصديق رضي الله عنه“. (دلائل النبوة للبيهقي ۳۶۰/۲. وهذا سند صحيح مرسل)

صديق کے معنی کثیر الصدق کے ہیں، یعنی جو بات کا پکا اور راست باز ہو۔^(۱)

معراج کی خبر سن کر صحابہ کرام کے مرتد ہونے کا واقعہ صحیح نہیں:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى أَصْبَحَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ بِذَلِكَ فَارْتَدَّ نَاسٌ مِمَّنْ كَانَ آمَنُوا بِهِ وَصَدَّقُوهُ، وَسَمِعُوا بِذَلِكَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالُوا: هَلْ لَكَ إِلَى صَاحِبِكَ يَزْعُمُ أَنَّهُ أُسْرِيَ بِهِ اللَّيْلَةَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ! قَالَ: أَوْ قَالَ ذَلِكَ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: لئن كان قال ذلك لقد صدق. قالوا: أَوْ تُصَدِّقُهُ أَنَّهُ ذَهَبَ اللَّيْلَةَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَجاء قبل أن يصبح! قال: نعم، إني لأصدقه فيما هو أبعد

(۱) احادیث و تراجم کی کتابوں میں حضرت ابوبکرؓ کو صدیق کہنے کی متعدد وجوہ بیان کی گئی ہیں:

امام طبری لکھتے ہیں: ”كان هذا اللقب قد غلب عليه في الجاهلية؛ لأنه كان في الجاهلية وجيهاً رئيساً من رؤساء قريش، وكان إليه الأشناق، وهي الديات، كان إذا تحمل شقاً قالت قريش: صدقوه وامضوا حاملته وحملها من قام معه، وإذا تحملها غيره حذلوه ولم يصدقوه. قال الجوهرى: الشنق ما دون الدية.

وقيل: سمي صديقاً لتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم في خبر الإسراء...

وقيل: سمي صديقاً لبداره إلى تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به عموماً، ويشهد لراجحية هذا القول أن الصديق في اللغة -فعل- معناها المبالغة في التصديق، أي: يصدق بكل شيء أول وهلة. (ثم ذكر الأحاديث لتأييد ذلك، ثم قال:) ولا حجة في هذه الأحاديث لأحد المعنيين بعينه، بل يجوز أن يكون سماه الله ورسوله صديقاً لهما، ويجوز أن يكون لأحدهما، ويجوز أن يكون سمي بذلك مبالغة في وصفه بالصدق، ويشهد لذلك ما رواه أبو الدرداء قال: ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء أصدق لهجة من أبي بكر“. (الرياض النضرة في مناقب العشرة ۱/ ۶۸-۶۹)

من ذلك، أَصْدَقُهُ بخبر السماء في غدوة أو روضة. فلذلك سُمِّيَ أبو بكر الصديق، (المستدرک للحاکم، رقم: ۴۴۰۷. وقال الحاکم: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي.)

اگرچہ اس حدیث کی حاکم و ذہبی نے تصحیح کی ہے؛ لیکن فی الواقع یہ حدیث سنداً و متناً دونوں طرح صحیح نہیں؛ سنداً اس لیے صحیح نہیں کہ اس میں ایک راوی محمد بن کثیر الصنعانی ہے، حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں اسے ”صدوق کثیر الغلط“ لکھا ہے؛ جبکہ شیخ شعیب الرناؤط اور بشار عواد اس کی تعلیق میں لکھتے ہیں: ”بل ضعیف یعتبر به فی المتابعات والشواهد، فقد ضعفه أحمد جداً، وقال البخاري: لين جداً، وقال أبو داود: لم يكن يفهم الحديث، وقال في موضع آخر: هو دون بقية، وقال النسائي وأبو أحمد الحاكم: ليس بالقوي. وضعفه علي ابن المديني والعقيلي. ووثقه الحسن بن الربيع وابن سعد، وقال صالح جزرة: صدوق كثير الخطأ، وقال ابن معين: ثقة، وقال مرة: صدوق. وقال أبو حاتم: كان رجلاً صالحاً... وفي حديثه بعض الإنكار. وقال ابن عدي: له روايات عن معمر والأوزاعي خاصة عداد لا يتابعه عليها أحد.“ (تحریر تقریب التہذیب ۳/۳۱۱)

اور متناً اس لیے صحیح نہیں ہے کہ واقعہ اسرار و معراج سنہ انبوی میں ہجرت سے پہلے مکہ مکرمہ میں پیش آیا اور یہ اسلام کا وہ ابتدائی دور ہے جس میں مسلمان ہونے والوں میں اسلام اس قدر راسخ تھا کہ ارتداد تو دور کی بات ہے بڑی سے بڑی ابتلا و آزمائش کے بعد بھی ان کے ایمان میں ذرہ برابر شک و شبہ کا پیدا ہونا بھی محال تھا۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے حالات پر لکھی ہوئی کتابیں اس طرح کے واقعات سے پُر ہیں۔ تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔

نیز بیہقی کی دلائل النبوة کے حوالے سے اس کے ہم معنی روایت گزر چکی ہے جس میں صحابہ کرام کے ارتداد کا ذکر نہیں۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے مختصر حالات:

آپ کا اسم گرامی: عبد اللہ بن عثمان ہے۔ آپ کے والد عثمان، ابو قحافہ سے مشہور تھے۔ بعض نے کہا کہ ابو بکر کا پرانا نام عبد الکعبہ تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تبدیل فرما کر عبد اللہ تجویز کیا۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا پرانا نام عتیق تھا؛ مگر یہ آپ کا لقب ہے، نام نہیں۔ عتیق کے معنی شریف، شریف النسب اور عتیق من النار کے ہیں۔

آپ رضی اللہ عنہ واقعہ فیل کے دو سال بعد پیدا ہوئے۔ آپ رضی اللہ عنہ آزاد مردوں میں سب سے پہلے اسلام قبول کرنے والے ہیں، ہمیشہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے نبوت کے پہلے بھی اور نبوت کے بعد بھی، آپ

نے تمام غزوات میں شرکت کی، دو سال دو ماہ خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عظیم منصب پر فائز رہے۔ آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور واقعہ معراج کی تصدیق کی؛ چنانچہ صدیق کے لقب سے نوازا گئے۔ (دیکھئے: الإصابة ۴/ ۱۴۴۔ وتاریخ الخلفاء، ص ۳۱۔ والاستیعاب ۳/ ۹۶۳)

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت سے شیعہ اور معتزلہ کا انکار:

شیعہ اور اکثر معتزلہ تمام صحابہ پر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سب سے افضل ہیں؛ البتہ قدیم معتزلہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی افضلیت کے قائل تھے۔ (۱)

طریقہ خلافت:

علماء فرماتے ہیں کہ استخلاف کے چار طریقے ہیں:

(۱) بیعة الخواص والعوام۔

(۲) وصیۃ الخلیفۃ الأول، جیسے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو اپنا جانشین اور خلیفہ تجویز فرمایا۔

(۳) جعل الخلیفۃ الشوریٰ بینہم، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے نام تجویز کئے کہ

ان میں سے باہم مشورہ کر کے ایک کو خلیفہ چن لو۔

(۴) استیلاء رجل یكون أهلاً للخلافة۔ (ازالۃ الخفاء عن خلافت الخلفاء، ۲۳/ ۲۳)۔

ابن کثیر فرماتے ہیں: ”والإمامة تنال بالنص كما يقوله طائفة من أهل السنة في أبي بكر،

أو بالإيماء إليه كما يقول آخرون منهم، أو باستخلاف الخليفة آخر بعده كما فعل الصديق

في عمر بن الخطاب، أو بتركه شورى في جماعة صالحين كذلك كما فعله عمر، أو

باجتماع أهل الحل والعقد على مبايعته أو بمبايعة واحد منهم له، فيجب التزامها عند

الجمهور، وحكى على ذلك إمام الحرمين الإجماع. والله أعلم. أو بقهر واحد الناس على

طاعته فتجب لئلا يؤدي ذلك إلى الشقاق والاختلاف، وقد نصَّ عليه الشافعي“۔ (تفسير ابن

کثیر ۱/ ۳۳۳، البقرة: ۳۰)

(۱) قاضی عبدالجبار معتزلی نے لکھا ہے: ”إن المتقدمين من المعتزلة ذهبوا إلى أن أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي عليه السلام، إلا واصل بن عطاء فإنه يفضل أمير المؤمنين علي عثمان فلذلك

سموه شيعياً... وأما أبو علي وأبو هاشم فقد توقفا في ذلك...، وأما شيخنا أبو عبد الله البصري فقد قال: إن أفضل الناس

بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب...، فأما عندنا: إن أفضل الصحابة أمير المؤمنين علي، ثم الحسن،

ثم الحسين عليهم السلام“۔ (شرح الأصول الخمسة، ص ۷۶۶-۷۶۷)

مفہوم الخلافة:

(۱) الرئاسة العامة للدين.

(۲) إقامة العمل بتنفيذ الأحكام الشرعية.

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ خلافت عامہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”ہی الرئاسة العامة في التصدي لإقامة الدين بإحياء العلوم الدينية، وإقامة أركان الإسلام والقيام بالجهاد وما يتعلق به من ترتيب الجيوش والفرص للمقاتلة، وإعطائهم من الفيء والقيام بالقضاء، وإقامة الحدود ورفع المظالم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم“. (إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، ۱۳/۱)

امام بیجوری لکھتے ہیں: ”الخلافة العظمى وهي: النيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم في عموم مصالح المسلمين“. (تحفة المريد، ص ۲۳۷. ومثله في شرح المقاصد ۲۳۲/۵)

انسان پر ”خليفة الله“ کا اطلاق:

اکثر علما کے نزد انسان پر لفظ خلیفۃ اللہ کا اطلاق صحیح اور ثابت ہے؛ البتہ بعض کے نزدیک صحیح نہیں۔

مجوزین کے دلائل:

(۱) قال الله تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾. (ص: ۲۶) اس میں یہ ذکر نہیں کہ حضرت داؤد علیہ السلام سے قبل کون خلیفہ تھے جن کا انھیں خلیفہ بنایا گیا۔ داؤد علیہ السلام پہلے نبی ہیں، جنہوں نے خلافت اور نبوت کو جمع کیا۔

(۲) وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ﴾. (الأنعام: ۱۶۵)

(۳) وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ

الْأَرْضِ﴾. (النمل: ۶۲)

(۴) وقال تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ

كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾. (الأعراف: ۱۲۹)

(۵) وقال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. (البقرة: ۳۰)

(۶) وقال النبي صلى الله عليه وسلم: ”إِنَّ الدُّنْيَا حُلُوءٌ خَصْرَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ

فِيهَا فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ“. الحديث. (صحيح مسلم، باب أكثر أهل الجنة الفقراء، رقم: ۲۷۴۲).

(۷) وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "... إِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ الْمَهْدِيُّ". (سنن ابن ماجه، باب

خروج المهدي، رقم: ۴۰۸۴. والمستدرک للحاکم، رقم: ۸۴۳۲. وقال الحاکم: صحیح علی شرط الشیخین. ووافقه الذهبي)

(۸) کمیل بن زیاد کہتے ہیں: أخذ علي بن أبي طالب بيدي فأخرجني إلى ناحية الجبان فلما

أصحرنا حبس ثم تنفس ثم قال يا كميل... أولئك خلفاء الله في بلاده". (حلية الأولياء ۱/۷۹. وتهذيب الكمال ۲۴/۲۲۱. وتذكرة الحفاظ ۱/۱۵. وتاريخ دمشق لابن عساكر ۱۴/۱۸)

لیکن اس کی سند میں ایک راوی ثابت بن ابی صفیہ البحرۃ الشمالی ضعیف ہے، اور کمیل بن زیاد متہم بالرفض ہے۔

کمیل بن زیاد بن نہیک کا تعارف:

کمیل بن زیاد کو بعض ناقدین رجال نے ثقہ کہا؛ لیکن اکثر حضرات نے من رؤساء الشيعة وكان بلاء من البلاء لکھا ہے، اور ابن حبان نے "كان من المفرطين في علي، ممن يروي عنه المعضلات، منكر الحديث جدًّا، تنقي روايته ولا يحتج به" لکھا ہے۔ علامہ ذہبی لکھتے ہیں: "من كبار شيعة علي"۔ (انظر: تهذيب الكمال ۲۴/۲۱۸. وميزان الاعتدال ۴/۳۳۵. تاريخ الإسلام للذهبي ۲/۸۷۷). کمیل کی طرف ایک دعا منسوب ہے جس کو بعض لوگ چھاپتے اور پڑھتے ہیں؛ لیکن کمیل کا حال آپ نے پڑھا۔

(۹) وقال الراعي يخاطب أبا بكر رضي الله عنه:

أَخْلِيفَةُ الرَّحْمَنِ إِنَّا مَعَشَرٌ * حُنَفَاءَ نَسْجُدُ بَكْرَةً وَأَصِيلًا
عَرَبٌ نَرَى لِلَّهِ مِنْ أَمْوَالِنَا * حَقَّ الزُّكَاةَ مَنْزِلًا تَنْزِيلًا

مائعین کے دلائل:

(۱) عن ابن أبي مليكة قال: قيل لأبي بكر: يا خليفة الله! فقال: أنا خليفة رسول الله

صلى الله عليه وسلم، وأنا راض به. (مسند أحمد، رقم: ۵۹. وإسناده ضعيف لانقطاعه؛ فإن ابن أبي مليكة - واسمه عبد الله بن عبيد الله - لم يدرك أبا بكر).

(۲) خلیفہ اس کا ہوتا ہے جو غائب ہو اور اللہ غائب نہیں، شاہد ہے؛ بلکہ اللہ تعالیٰ اپنے مومن بندے کے

خلیفہ ہوتے ہیں، جیسا کہ حدیث دجال میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وإن يخرج ولست

فیکم فامرو حجاج نفسه واللہ خلیفتی علی کل مسلم۔ (صحیح مسلم، باب ذکر الدجال و صفته، رقم: ۲۹۳۷)

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول إذا استوى على بعيره: "... اللهم أنت الصاحب في السفر، والخليفة في الأهل". (صحیح مسلم، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج، رقم: ۱۳۴۲)

ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر خلیفۃ اللہ سے مراد یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے ما قبل کسی اور کا خلیفہ بنایا تو یہ صحیح ہے اور خلیفۃ اللہ کی حقیقت یہ ہوگی: خلیفۃ اللہ الذي جعله خلفاً عن غيره. اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول "أولئك خلفاء الله" اسی پر محمول ہوگا، اور اگر نسبت اللہ کی طرف ہو یعنی اللہ کا خلیفہ، تو یہ صحیح نہیں۔ (مفتاح دار السعادة، ۱/۱۵۲، ۱۶۲)

اقسام خلافت:

خلافت کی دو قسمیں ہیں: (۱) خلافتِ تکوینیہ؛ (۲) خلافتِ شرعیہ۔

(۱) خلافتِ تکوینیہ: کسی کام کے ہونے یا نہ ہونے کی خلافت۔ اللہ تعالیٰ نے یہ خلافت کسی کو سپرد نہیں کی اس طور پر کہ کوئی کسی کو اولاد دیدے، یا کسی کو مافوق الاسباب بیمار کر دے، یا شفا دیدے۔ کسی پر خلیفۃ اللہ کا اطلاق اس معنی میں کرنا صحیح نہیں۔

(۲) خلافتِ شرعیہ، یا تنفیذ احکام شرعیہ: اللہ تعالیٰ نے جن اوامرو نواہی کو نازل فرمایا ان کی عالم میں تنفیذ خلافتِ شرعیہ ہے۔ اور اس معنی میں کسی کو خلیفۃ اللہ کہنے میں کوئی حرج نہیں۔

شیخ ابن علان مکیؒ لکھتے ہیں: "وعلى ثبوت مستند إطلاق خليفة الله على كل منهما (أي: آدم و داود عليهما السلام) فالإضافة للتعظيم، فلا يراد من الخليفة ما تقدم (أي: الذي يستخلف من يغيب أو يموت)، بل يراد به أن جعله قائماً في تنفيذ أحكامه في عبادته". (الفتوحات الربانية ۷/۸۳)

رہی یہ بات کہ خلیفۃ اللہ کا اطلاق اس لیے صحیح نہیں کہ خلیفہ غائب کا ہوتا ہے اور اللہ غائب نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ غائب نہیں؛ البتہ غیب تو ہے، غائب کا مطلب ما لا یراک ولا تراہ، اور غیب کا مطلب ما لا تراہ أنت؛ لہذا خلیفۃ اللہ کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ جو کہ غیب ہے تنفیذ احکام شرعیہ میں انسان اس کا خلیفہ ہے۔

شہاب الدین خفاجیؒ تفسیر بیضاوی کے حاشیہ میں لکھتے ہیں: "وفي بعض الحواشي فرق بعض

أهل العلم بين الغيب والغائب، فيقولون: الله غيب وليس بغائب، ويعنون بالغائب: ما لا يراك ولا تراه، وبالغيب: ما لا تراه أنت“۔ (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ۱/۲۱۵)
اس موضوع پر مفصل بحث کے لیے ملاحظہ فرمائیں: زاد المعاد ۲/۴۳۴۔ ومفتاح دار السعادة ۱/۶۹۴۔ والأذكار للنووي، ص ۱۴۴۔ والفتوحات الربانية ۷/۸۲۔ والفتاوى الحديثية، ص ۹۹۔ ومعجم المناهي اللفظية، ص ۲۵۲۔
❁ وَلِلصِّدِّيقِ رُجْحَانٌ جَلِيٌّ:

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ پوری امت میں سب سے افضل ہیں:

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ پوری امت سے افضل، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ برحق اور آپ کے نائب اور جانشین تھے۔ غار ثور میں ثانی اثین تھے، ہجرت میں بھی ثانی اثین، صلوة میں بھی ثانی اثین، خلافت میں بھی ثانی اثین، اور دفن میں بھی ثانی اثین تھے۔

بعض علما فرماتے ہیں کہ ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ﴾ (التوبة: ۴۰) میں ملامت عام ہے سوائے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي: أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعده أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، رضي الله عنهم أجمعين. (سنن أبي داود باب في التفضيل، رقم: ۴۶۲۸۔ ومثله في سنن الترمذي، رقم: ۳۷۰۷، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح)۔

اور خود حضرت علی رضی اللہ عنہ منبر پر کھڑے ہو کر یہ بیان فرماتے تھے: ”خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر“۔ الحديث. (مسند أحمد، ۱۰۶۰، وإسناده صحيح)

نصوص اور بیعت عام سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا ثبوت:

یہ ایک طے شدہ امر ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت نص اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور بیعت عامہ سے ثابت ہے۔

(۱) حضرت جابر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کسی دوسرے وقت میں آ جانا، وہ عورت کہنے لگی: اگر میں آئی اور آپ کو نہ پاسکی یعنی آپ انتقال فرما گئے، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابوبکر کے پاس چلے جانا۔

عن جبير بن معطم: أنَّ امرأةً أتت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم فكلَّمته في شيء، فأمرها بأمر، فقالت: أرايتَ يا رسولَ الله إن لم أجدك؟ قال: ”إن لم تجدني فأني أبا بكر“.

زاد لنا الحميدي عن إبراهيم بن سعد كأنها تعني الموت. (صحيح البخاري، باب الأحكام التي تعرف بالدلائل، رقم: ۷۳۶۰)

(۲) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو امامت صغریٰ یعنی نماز میں خلیفہ بنایا؛ اس لیے امامت کبریٰ یعنی خلافت کے بھی وہی زیادہ لائق اور مناسب ہوں گے۔ اور اس زمانے میں خلافت کبریٰ اور صغریٰ ایک شخص کے پاس ہوتی تھی۔

(۳) آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”وَلَوْ كُنْتُ مَتَّحِذًا خَلِيلًا مِنْ أُمَّتِي لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، وَلَكِنْ أَخُوَّةَ الْإِسْلَامِ وَمَوَدَّتَهُ، لَا يَبْقَيْنَ فِي الْمَسْجِدِ بَابٌ إِلَّا سُدَّ إِلَّا بَابُ أَبِي بَكْرٍ“۔ (صحيح البخاري، باب الخوخة والممر في المسجد، رقم: ۴۶۶)۔

(۴) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوفا میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ارشاد فرمایا: ”ادعي لي أبا بكر، أباك، وأخاك، حتى أكتب كتاباً، فإني أخاف أن يتمنى مُتَمَنٍّ ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر“۔ (صحيح مسلم، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، رقم: ۲۳۸۷)۔

اشکال:

بعض نصوص سے پتہ چلتا ہے کہ خلافت کا اعلان تقریباً ہو چکا تھا، جیسا کہ مذکورہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے، اور بعض سے پتہ چلتا ہے کہ استخلاف کا اعلان نہیں ہوا تھا جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی ایک دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے؛ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ يَسْتَخْلَفْ أَحَدًا. الحديث. (مسند أحمد، رقم: ۲۴۳۴۶)

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: إِنْ أَسْتَخْلَفَ فَقَدْ اسْتَخْلَفَ أَبُو بَكْرٍ، وَإِنْ لَمْ أَسْتَخْلَفْ لَمْ يَسْتَخْلَفْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. (سنن الترمذي، باب ما جاء في الخلافة، رقم: ۲۲۲۵)

جواب:

استخلاف کی دو قسمیں ہیں: (۱) الاستخلاف بالقول؛ (۲) الاستخلاف بالكتابة۔ ہم کہتے ہیں کہ استخلاف بالقول ہو چکا تھا۔ اور جس استخلاف کی حضرت عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما نے نفی

کی وہ استخلاف بالکتاب ہے۔ اسی بنا پر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہ نے متفق ہو کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ (۱)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر فوری طور پر بیعت کی، یا چھ مہینے کے بعد؟

اشکال:

جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت پر صریح نص موجود ہے، تو پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے بیعت کرنے میں چھ ماہ کی تاخیر کیوں کی؟

جواب:

(۱) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دو مرتبہ بیعت کی ایک مرتبہ فوراً ہی سب کے ساتھ، اور دوسری مرتبہ چھ ماہ کے بعد۔ فی الفور بیعت کا تذکرہ مستدرک حاکم اور مصنف عبد الرزاق اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے اور شیعہ مکتب فکر کی کتاب ”احتجاج طبرسی“ (ص ۵۰)، فروع کافی (۱۵/۳)، الروضة من الکافی (۸۵/۲)، میں بھی اس کا ذکر ہے۔

طبرسی نے لکھا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت ایک دوروز کے اندر ہی ہو گئی تھی، چھ مہینے تک اس میں تاخیر نہیں ہوئی۔

”فلما ورد الكتاب على أسامة انصرف بمن معه حتى دخل المدينة، فلما رأى اجتماع الخلق على أبي بكر انطلق إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فقال له: ما هذا؟ قال

(۱) قال الملا علي القاري: وأما قول عمر: ”إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني، يعني أبا بكر رضي الله عنه، وإن لا استخلف فلم يستخلف من هو خير مني، كما في مسلم، يعني النبي صلى الله عليه وسلم، فلعن مراده لم يستخلف بعهد مكتوب ولو كتب عهداً لكتبه لأبي بكر، بل قد أراد كتابته ثم تركه. وقال: ”يا أي الله والمسلمون إلا أبا بكر“. فكان هذا أبلى من مجرد العهد... (منح الروض الأزهر، ص ۱۸۳)

وقال ابن تيمية رحمه الله تعالى بعد ذكر الاختلاف في هل استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم أم لا؟ وعلى قول الأولين هل نص بنص جلي أم خفي؟: ”والتحقيق أن النبي صلى الله عليه وسلم دل المسلمين على استخلاف أبي بكر وأرشدهم إليه بأمور متعددة من أقواله وأفعاله وأخبر بخلافته إخباراً راضٍ بذلك حامداً له، وعزم على أن يكتب بذلك عهداً، ثم علم أن المسلمين يجتمعون عليه فترك الكتاب اكتفاءً بذلك، ثم عزم على ذلك في مرضه يوم الخميس ثم لما حصل لبعضهم شك هل ذلك القول من جهة المرض أو هو قول يجب اتباعه؟ ترك الكتابة اكتفاءً بما علم أن الله يختاره والمؤمنون من خلافة أبي بكر رضي الله عنه. فلو كان التعيين مما يشبهه على الأمة لبينه النبي صلى الله عليه وسلم بياناً قاطعاً للعذر، لكن لما دللتهم دلالات متعددة على أن أبا بكر هو المتعين وفهموا ذلك حصل المقصود، والأحكام يُبينها صلى الله عليه وسلم تارةً بصيغة عامة، وتارةً بصيغة خاصة“. (منهاج السنة النبوية ۱/ ۵۱۶)

لہ علی: ”ہذا ما ترى. قال له أسامة: فهل بايعته؟ فقال: نعم يا أسامة؟“۔ (الاحتجاج للطبرسي ۱/۱۳۱)
تطویل کے خوف سے صرف طبری کی عبارت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ حضرت ابو بکر ؓ کے ہاتھ پر حضرت
علی ؓ کی جلدی بیعت کا ذکر درج ذیل کتابوں میں پڑھ لیجئے:

المستدرک للحاکم (۹۳/۳) کتاب معرفة الصحابة. المصنف لعبد الرزاق
(۵/۴۵۰) تحت بیعة أبي بكر الصديق. السنن الكبرى للبيهقي (۸/۴۳۱) باب قتال أهل
البغي. الاعتقاد للبيهقي (۱/۳۴۹) باب اجتماع المسلمين على بيعة أبي بكر الصديق.
تاریخ دمشق لابن عساکر (۳۰/۲۷۷) تحت ترجمة أبي بكر الصديق. البداية والنهاية
(۵/۲۴۹) تحت ذكر اعتراف سعد بن عباد. فتح الباري (۷/۳۹۹) آخر غزوة خيبر.
إرشاد الساري للقسطلاني (۸/۱۵۸). كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (۱/۱۹۶).
وإسناده صحيح، ورجاله رجال مسلم.
اردو کی کتابوں میں ”رحماء بینہم“ (ص ۲۳۸ تا ۲۶۲)۔ ”سیرت حضرت علی ؓ“، لمولانا محمد نافع صاحب
وغیرہ۔

امام حاکم اور عبد الرزاق پر شیعیت کا الزام:

بعض حضرات امام حاکم کو بے دھڑک شیعہ کہتے ہیں۔ یہ بات صحیح نہیں، انھوں نے اپنی کتاب ”مستدرک“
میں خلفائے راشدین کا ذکر اہل السنة والجماعة کی ترتیب کے موافق کیا ہے اور حضرت عثمان ؓ کے مناقب کو
حضرت علی ؓ سے پہلے ذکر کیا۔ ہاں حاکم کی یہ بات قابل گرفت اور غلط ہے کہ وہ تاریخی پروپیگنڈے کی وجہ
سے حضرت معاویہ ؓ سے ناراض تھے اور اپنی کتاب میں مناقب معاویہ اور مناقب عمرو بن العاص کے ابواب
نہیں لائے۔ حضرت علی ؓ کی محبت میں غلو اور حضرت معاویہ ؓ کی محبت سے غلو یہ حاکم کا تشیع ہے۔ تاریخ
بغداد میں ان کے بارے میں یسمل إلى التشيع لکھا ہے۔ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کے رافضی
ہونے کی تردید کی ہے۔ مزید تفصیل کے لیے سیوطی کی طبقات الحفاظ، خطیب کی تاریخ بغداد اور ذہبی کی میزان
الاعتدال کی طرف مراجعت کیجئے۔

اسی طرح محققین نے عبد الرزاق کے شیعہ ہونے کی تردید فرمائی ہے۔ دکتور بشار عواد اور شیخ شعیب ارناؤط
”تحریر تقریب التہذیب“ (۲/۳۶۰) میں لکھتے ہیں: ”لم يثبت تشيعه، ولا وجدنا ذلك في كتابه
العظيم“ المصنف، ولم نجد له رواية عند الشيعة، فلو كان شيعياً لرووا عنه“۔

حضرت ابو سعید خدری ؓ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو بکر ؓ نے حضرت علی ؓ کو بلایا اور فرمایا: یا ابن عم

رسول اللہ آپ بیعت نہیں کرتے؟ تو حضرت علیؓ نے عرض کیا: لا تشریب یا خلیفۃ رسول اللہ فبايعه. (المستدرک للحاکم، رقم: ۴۴۵۷)۔

چونکہ حضرت علیؓ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی بیماری کے سبب اکثر مجالس عامہ سے غیر حاضر رہتے تھے؛ اس لیے منافقین کی شورش اور عام لوگوں کے وہم اور شک کو دور کرنے کے لیے دوبارہ چھ ماہ کے بعد بیعت کی۔ حضرت علیؓ آپ کے پیچھے نماز بھی پڑھتے تھے، اور جہاد میں بھی آپ کے ساتھ شریک رہے۔ (۱)

(۱) امام بخاری رحمہ اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے: ”أن فاطمة أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من رسول الله صلى الله عليه وسلم مما أفاء الله عليه بالمدينة... فلما توفيت استنكر علي وجوه الناس فالتمس مصالحة أبي بكر ومبايعته، ولم يكن يبائع تلك الأشهر.“ (صحيح البخاري، باب غزوة خيبر، رقم: ۴۲۴۰)

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں: ”وقد تمسك الرافضة بتأخر علي عن بيعه أبي بكر إلى أن ماتت فاطمة، وهذيانهم في ذلك مشهور. وفي هذا الحديث ما يدفع في حجتهم، وقد صحح ابن حبان وغيره من حديث أبي سعيد الخدري وغيره أن علياً بايع أبا بكر في أول الأمر، وأما ما وقع في مسلم عن الزهري أن رجلاً قال له: لم يبائع علياً أبا بكر حتى ماتت فاطمة؟ قال: لا، ولا أحد من بني هاشم.“ فقد ضغفه البيهقي بأن الزهري لم يسنده، وإن الرواية الموصولة عن أبي سعيد أصح، وجمع غيره بأنه بايعه بيعة ثانية مؤكدة للأولى لإزالة ما كان وقع بسبب الميراث، كما تقدم، وعلى هذا فيحمل قول الزهري ”لم يبائع علياً في تلك الأيام“ على إرادة الملازمة له والحضور عنده وما أشبه ذلك، فإن في انقطاع مثله عن مثله ما يوهم من لا يعرف باطن الأمر أنه بسبب عدم الرضا بخلافته، فأطلق من أطلق ذلك، وبسبب ذلك أظهر علياً المبايعه التي بعد موت فاطمة عليها السلام لإزالة هذه الشبهة.“ (فتح الباري ۴/۹۵)

وأخرج البيهقي في سننه الكبرى (۱/۴۳۸) من طريق أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قصة السقيفة، وفي آخره: ”ثم أخذ زيد بن ثابت بيد أبي بكر، فقال: هذا صاحبكم فبايعوه، ثم انطلقوا، فلما قعد أبو بكر رضي الله عنه على المنبر نظر في وجوه القوم، فلم ير علياً رضي الله عنه، فسأله عنه، فقام ناس من الأنصار فأتوا به، فقال أبو بكر رضي الله عنه: ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه، أردت أن تشق عصا المسلمين؟ فقال: لا تشریب یا خلیفۃ رسول اللہ، فبايعه.“ ثم ذكر البيهقي عن شيخه أبي علي الحافظ، قال: ”سمعت محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: جاءني مسلم بن الحجاج، فسألني عن هذا الحديث، فكتبت له في رقعة وقرأت عليه، فقال: هذا حديث يسوئ بدنة، فقلت: يسوئ بدنة؟ بل هو يسوئ بدرة.“ وهذا يدل على أن الإمام مسلم بن الحجاج رحمه الله مع روايته لقول الزهري في الباب رجع عليه حديث أبي سعيد هذا، واغتممه، وعرف له قدرا. (راجع: تكملة فتح الملهم ۳/۱۰۶)۔

وقال الإمام البيهقي في سننه الكبرى (۱/۴۸۸): ”وقول الزهري في قعود علي عن بيعه أبي بكر رضي الله عنه حتى توفيت فاطمة منقطع، وحديث أبي سعيد الخدري في مبايعته إياه حتى يوبع بيعة العامة بعد السقيفة أصح.“

وقال البيهقي في الاعتقاد (۱/۴۹۴): ”والذي روي أن علياً لم يبائع أبا بكر ستة أشهر، ليس من قول عائشة، إنما هو من قول الزهري، فأدرجه بعض الرواة في الحديث عن عائشة في قصة فاطمة رضي الله عنها، وحفظه معمر بن راشد فرواه مفصلاً وجعله من قول الزهري منقطعاً عن الحديث.“

ایک دوسری حدیث میں حضرت علیؓ حضرت ابوبکرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں: ”إننا نرى أبا بكر أحق الناس بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، إنه لصاحب الغار، وثاني اثنين، وإننا نعلم بشرفه وكبره، ولقد أمره رسول الله صلى الله عليه وآله =

شیعوں کے یہاں جہاد کے پانچ مواقع:

حضرت مفتی محمود حسن گنگوہیؒ کا واقعہ ہے کہ ایک شیعہ حضرت کی خدمت میں حاضر تھا، حضرت مفتی صاحب نے اتمامِ حجت کے لیے ان کے عقیدہ کے مطابق اس شیعہ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ تمہارے ہاں جہاد کے پانچ مواقع ہیں:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں۔

(۲) حضرت علیؓ کی معیت میں۔

(۳) حضرت معاویہؓ کے ساتھ صلح سے قبل حضرت حسنؓ کی معیت میں۔

(۴) یزید کے خلاف حضرت حسینؓ کی معیت میں۔

(۵) مہدی آخر الزمان کی معیت میں۔

اس شیعہ نے اقرار کیا کہ ہاں شیعہ کے ہاں یہی پانچ مواقع ہیں۔ اس پر حضرت مفتی صاحب نے فرمایا کہ حضرت علیؓ نے مسیلمہ کذاب کے خلاف حضرت ابوبکرؓ کی معیت میں جہاد کیا، جس میں بنو حنیفہ کی

= وسلم بالصلاة بالناس وهو حي“. (المستدرک للحاکم، رقم: ۴۴۲۲۔ وقال الحاکم: صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي. وقال ابن كثير في ”البدایة“ (۲۵۰/۵): إسناده جيد).

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مذکورہ روایات اور ان جیسی دوسری روایات ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”فہذہ الروایات تدلُّ علی أن علیاً رضي الله عنه لم يؤخر البيعة إلى ستة أشهر، والذي يرى أنه رضي الله عنه إنما تأخر قليلاً إما لحفظ القرآن، أو لانقباضه اليسير في أنه لم يدع عند المشاورة، (والعذر لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما في ذلك أن الأمر كان أعجل من ذلك) ولكنه بايع الصديق رضي الله عنه في خلال يوم أو يومين. وإنَّ حديث أبي سعيد الخدري عند البيهقي وغيره، وإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف عند الحاکم أقوى الأحاديث إسناداً، وحديث أبي سعيد موصول، فيرجح على مرسل الزهري في الباب، ويمكن أن يكون علي رضي الله عنه جدد بيعته بعد ستة أشهر لسبب من الأسباب، فتوهم بذلك بعضهم أنه لم يبايعه طوال ستة أشهر، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب.

وجدير بالذكر أن الرواية التي نقلها ابن كثير عن مغازي موسى بن عقبة أخذها علماء الشيعة أيضاً من غير نقد أو جرح عليها. وهذا لفظ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (۱/۱۵۴): ”قال علي والزبير: ما غضبنا إلا لأننا أخرنا في المشورة، وإنَّا لنرى أبا بكر أحقَّ الناس بها، إنه صاحب الغار، إنَّا لنعرف له سنة،... وأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصلاة وهو حي“. (تكملة فتح الملهم ۱۰۹/۳)

والطبرسي أيضاً ينقل عن محمد الباقر أنَّ علياً كان مقرراً بخلافته ومعتزلاً بإمامته ومبايعاً له بإمارته، كما يذكر أن أسامة بن زيد حب رسول الله لما أراد الخروج انتقل رسول الله إلى الملا الأعلى، فلما ورد الكتاب على أسامة انصرف بمن معه حتى دخل المدينة، فلما رأى اجتماع الخلق على أبي بكر انطلق إلى علي بن أبي طالب، فقال: ما هذا؟ قال له: علي هذا ما ترى. قال أسامة: فهل يبايعته؟ فقال: نعم. (الاحتجاج للطبرسي، ص ۵۰، ط: مشهد عراق)

ایک باندی خولہ بنت جعفر حضرت علیؑ کے حصے میں آئی، جس سے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے، تو ان کے نسب کا کیا حکم ہوگا؟

محمد بن حنفیہ کو محمد بن علی کیوں نہیں کہتے؟:

اس سے اس اشکال کا جواب بھی ہو گیا کہ محمد بن الحنفیہ کو محمد بن علی کیوں نہیں کہتے، حنفیہ میں کونسی فضیلت ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ شیعوں کی تردید کے لیے ہے کہ محمد اس حنفیہ کے بیٹے ہیں جو حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانے میں بنو حنیفہ قبیلے سے قتال میں حضرت علیؓ کے حصے میں آئی، اور حضرت علیؓ اس جہاد کو اور ابو بکر صدیقؓ کی خلافت کو برحق سمجھتے تھے۔

حضرت عمرؓ کی خلافت میں ایران میں یزدجرد کے خلاف جہاد میں حضرت ابن عمرؓ کے حصے میں جو باندی آئی اس سے سالم پیدا ہوئے، محمد بن ابی بکر کے حصے میں جو باندی آئی اس سے قاسم بن محمد، اور حضرت حسین کے حصے میں جو باندی آئی اس سے شیعہ کے امام حضرت زین العابدین پیدا ہوئے، تو پھر زین العابدین کے نسب کا کیا حکم ہوگا؟ (رد شیعیت - افادات مفتی محمود حسن گنگوہی، مرتب: مفتی محمد فاروق، ص ۲۹-۳۰)

(۲) حضرت علیؓ کا چھ ماہ بعد بیعت کرنے کا ذکر زہری کی طویل روایت میں ہے۔ ہشام بن عروہ کہتے ہیں کہ زہریؒ کے حالات میں ان کی یہ عادت مذکور ہے کہ طویل روایت میں وہ شرح روایت کے طور پر اپنے کلام کو روایت میں اس طرح درج کر دیتے ہیں کہ وہ روایت کا حصہ معلوم ہوتا ہے۔ یہ بات زہریؒ نے کسی اور سے سنی اور روایت میں درج کر دی تو یہ مدرج من الراوی کے قبیل سے ہے۔ (۱)

اشکال:

جب تمام صحابہ کرامؓ نے بیعت ابی بکر پر اتفاق کر لیا تو حضرت سعد بن عبادہؓ نے کیوں بیعت نہیں کی اور وہ شام چلے گئے؟ انھوں نے یہ کہا تھا کہ ایک امیر انصار میں سے ہو اور ایک امیر مہاجرین میں سے ہو۔

جواب:

یہ بات صحیح نہیں کہ انھوں نے بیعت نہیں کی؛ ابن کثیرؒ نے ”البدایۃ والنہایۃ“ میں تحریر کیا ہے کہ انھوں

(۱) حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ”کان الزہری یفسر الأحادیث کثیراً، وربما أسقط أداة التفسير فكان بعض أقرانه ربما يقول له:

افصل كلامك من كلام النبي صلى الله عليه وسلم“. (النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر ۲/۸۲۹).

وقال الخطيب: ”قال ربيعة لابن شهاب: يا أبا بكر إذا حدثت الناس برأيك فأخبرهم أنه رأيك، وإذا حدثت الناس

بشيء من السنة فأخبرهم أنه سنة، فلا يظنون أنه رأيك“. (الفقيه والمتفقه ۲/۳۱۲. وانظر: تكملة فتح الملهم ۳/۹۳.

ورحماء بينهم، ص ۱۵۲-۱۷۵)

نے ابتدا ہی میں بیعت کر لی تھی؛ لیکن چونکہ جو رائے ان کی طرف سے سامنے آئی اس پر وہ شرمندہ تھے؛ اس لیے ابتدا ہی میں شام چلے گئے۔^(۱)

اور جنات کے قتل کی روایت ضعیف ہے۔^(۲)

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اعتراضات اور ان کے جوابات:

(۱) حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ نے مالک بن نویرہ کو قتل کیا۔ اور دوسری غلطی یہ کہ مالک بن نویرہ کی بیوہ سے نکاح کر لیا اور نکاح بھی قتل کے دوسرے ہی دن کیا، گویا ان کی عدت گزرنے کا بھی انتظار نہیں کیا۔ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد کو کوئی سزا نہیں دی۔

ابن سعد نے حضرت ابوقحافہ رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت کیا ہے کہ مالک بن نویرہ نے مرتد ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ میں اسلام پر باقی ہوں، میں نے اسلام میں کوئی تغیر و تبدیلی نہیں کی ہے۔ اور حضرت ابوقحافہ اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے مالک بن نویرہ کے مسلمان ہونے کی گواہی بھی دی؛ لیکن پھر بھی حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے ضرار بن اڑوراسدی کو مالک بن نویرہ کے قتل کا حکم دیا اور ضرار نے ان کی گردن اڑا دی۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد

۱/۵۳۴، رقم: ۲۳۵)

(۱) قال ابن كثير في "البداية والنهاية": "وقد اتفق الصحابة رضي الله عنهم علىبيعة الصديق في ذلك الوقت حتى علي بن أبي طالب والزبير بن العوام رضي الله عنهما، والدليل على ذلك ما رواه البيهقي ... عن أبي سعيد الخدري قال: قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم واجتمع الناس في دار سعد بن عباد، وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، قال: فقام خطيب الأنصار فقال: أتعلمون أنا أنصار رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحن أنصار خليفته كما كنا أنصاره، قال: فقام عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال: صدق قائلكم ... فبايعه عمر رضي الله عنه وبايعه المهاجرون والأنصار رضي الله عنهم". (البداية والنهاية ۶/۶۹۳)

وأخرج الإمام أحمد في مسنده (رقم: ۱۸) عن حميد بن عبد الرحمن قال: توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبو بكر في طائفة من المدينة... قال: وانطلق أبو بكر وعمر يتقاوردان حتى أتوهم فتكلم أبو بكر ... وقال ... ولقد علمت يا سعد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وأنت قاعد: قريش ولأه هذا الأمر، فبئر الناس تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم، فقال له سعد: صدقت نحن الوزراء وأتمم الأمراء. (قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقاته عليه: صحيح لغيره رجاله رجال الشيخين، وهو مرسل. وانظر: تاريخ الأمم والملوك ۳/۲۳۳).

(۲) ان کے بارے میں مشہور ہے کہ ان کو جنات نے قتل کیا اور پھر جنات نے اشعار بھی کہے جو روایات میں منقول ہیں:

نحن قتلنا سيّد الخَزَرَجِ ❁ سعد بن عباد

ورميناه بسهمين ❁ فلم نخطئ فؤاده

(مصنف عبد الرزاق، رقم: ۲۰۹۳۱. والمستدرک للحاکم ۳/۲۵۳). والمعجم الكبير للطبراني ۶/۱۶۶). والطبقات لابن سعد ۳/۶۱۷). اس قصے کی سند مرسل ہونے کی وجہ سے محل نظر ہے؛ لیکن تعدد طرق کی وجہ سے بعض نے اسے حسن کہا ہے۔

جواب:

مالک بن نویرہ جو متم بن نویرہ کے بھائی تھے اور متم بن نویرہ کو ان سے محبت تھی اور ان کے انتقال پر مرثیہ بھی کہا:

وَكُنَّا كَنَدَمَانِيَّ جَذِيمَةَ حِقْبَةٍ * مِنَ الدَّهْرِ حَتَّى قِيلَ لَن يَتَصَدَّعَا
فَلَمَّا تَفَرَّقْنَا كَانِيَّ وَمَالِكَا * لَطُولِ اجْتِمَاعٍ لَمْ نَبْتَ لَيْلَةً مَعَا

(تاریخ الإسلام للذهبي، عهد الخلفاء الراشدين، مقتل مالك بن نويرة، ص ۳۷)

خالد بن ولید نے مالک بن نویرہ کو ارتداد کے سبب قتل کیا، اور خود ان کے بھائی اس ارتداد کا اعتراف کرتے ہیں۔ اور حضرت ابو بکر ؓ نے حضرت خالد بن ولید سے اس لیے قصاص نہیں لیا کہ مالک بن نویرہ کے ارتداد کے قرائن موجود تھے، مثلاً: اس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر خوشی و مسرت کا اظہار کیا اور کہا کہ تم لوگوں سے مشقت دور ہوگئی۔ اور اسی طرح مالک بن نویرہ، سجاح مدعیہ نبوت عورت کے ساتھ مل گیا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ”نبینا“ کے بجائے ”رَجُل مَنَا“ کہا اور ”صاحبکم“ اور ”رَجُلکم“ کے الفاظ استعمال کئے جس سے ارتداد کا پتہ چلتا ہے۔ نیز وہ صحابہ کرام ؓ کے مقابلے میں قتال کے لیے تیار ہو گیا تھا۔

اور یہ بات کہ حضرت خالد بن ولید نے اس کی بیوہ سے عدت میں نکاح کیا، غلط ہے: اس لیے کہ جب ارتداد ثابت ہو جاتا ہے تو استبراء ہی کافی ہوتا ہے؛ لیکن اس کے باوجود حضرت خالد بن ولید نے عدت کے ختم ہونے کا انتظار کیا اور عدت کے گزرنے کے بعد نکاح فرمایا۔ رضي الله تعالى عنه وعن جميع الصحابة. (انظر: أغاليط المؤرخين ۱۹۷-۲۰۱. ومختصر التحفة الاثني عشرية، ص ۲۳۸-۲۴۰).

”وكان من الذين جاءهم خالد بن الوليد قوم مالك بن نويرة، وكانوا قد منعوا زكاة أموالهم لم يدفعوها لأبي بكر الصديق، بل لم يدفعوها أبداً فجاءهم خالد بن الوليد، فقال لهم: أين زكاة الأموال؟ ما لكم فرقتم بين الصلاة والزكاة؟ فقال مالك بن نويرة: إن هذا المال كنا ندفعه لصاحبكم في حياته فلما مات ما بال أبي بكر، فغضب خالد بن الوليد وقال: أهو صاحبنا وليس بصاحبك، فأمر ضرار بن الأزور بضرب عنقه. وقيل: إن مالك بن نويرة قد تابع سجاح التي ادعت النبوة“. (حقیقۃ من التاریخ للشیخ عثمان الخمیس، ص ۱۳۸. وانظر: البداية والنهاية ۳۲۶/۶).

اور مالک بن نویرہ کے ارتداد کا ذکر خود شیعوں کی کتابوں میں بھی ہے؛ چنانچہ شیعہ عالم ابن طاووس کہتے ہیں: ”ارتدت بنو تمیم والزَّیَّات، واجتمعوا علی مالک بن نويرة الیربوعي“. (فصل الخطاب فی

اثبات تحریف کتاب رب الأرباب، ص ۱۰۵)

اور ابن سعد کی روایت مجہول اور متروک و مہتمم بالکذب روایت کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے۔ سند ملاحظہ فرمائیں: ”أخبرنا محمد بن عمر قال: حدثني يحيى بن عبد الله بن أبي قتادة، عن أمه، عن أبيه، عن أبي قتادة قال: كنا مع خالد بن الوليد...“ (الطبقات الكبرى لابن سعد ۱/ ۵۳۴، رقم: ۲۳۵) یحییٰ بن عبد اللہ مجہول الحال ہے۔ اور اس کی ماں حدیدہ بنت نضلہ بن عبد اللہ بن خراش بھی مجہول ہے۔ کتب رجال وغیرہ میں ہمیں اس کے حالات نہیں ملے۔ اور محمد بن عمرو اقدی کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: ”متروک مع سعة علمه“۔ (تقریب التہذیب) اور علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال میں بعض محدثین سے ان کی توثیق اور متعدد محدثین سے ان کا متروک، کذاب اور واضح الحدیث ہونا نقل کیا ہے: ”قال أحمد بن حنبل: هو كذاب. وقال البخاري وأبو حاتم: متروك. وقال أبو حاتم أيضاً والنسائي: يضع الحديث. وقال ابن المديني: الواقدي يضع الحديث. وقال ابن راهويه: هو عندي ممن يضع الحديث.“ علامہ ذہبی واقدی کے ترجمے کے آخر میں لکھتے ہیں: ”واستقر الإجماع على وهن الواقدي“۔ (میزان الاعتدال ۳/ ۶۶۵-۶۶۶)

(۲) شیعہ یہ بھی اعتراف کرتے ہیں کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ان کا میراث میں جو حق بنتا تھا دینے سے انکار کر دیا؛ جبکہ ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ (النساء: ۱۱) عام ہے؛ اس لیے حضور ﷺ کی میراث کی تقسیم کی ذمہ داری بھی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر عائد ہوتی ہے۔ اور اپنی طرف سے حدیث بنالی ”لا نورث ما تركناه صدقة“۔

جواب:

(۱) سیاق و سباق سے واضح ہوتا ہے کہ ﴿يُوصِيكُمُ﴾ کا خطاب امت سے ہے۔
(۲) یہ عام مخصوص البعض ہے، یعنی کافر اور قاتل مسلمان کی وراثت سے مستثنیٰ ہیں، اسی طرح خبر واحد سے انبیاء علیہم السلام بھی مستثنیٰ اور مخصوص ہیں کہ ان کی وراثت وارثین کو نہیں ملتی۔
(۳) نیز جب ان کے پاس موجود مال صدقہ اور وقف اللہ کی طرح ہے تو وراثت خود بخود ختم ہوگئی؛ کیونکہ وراثت تو ملکیت میں ہوتی ہے۔

اور حدیث: ”لا نورث ما تركناه صدقة“ صحیح بخاری و صحیح مسلم اور دیگر کتب حدیث میں صحیح سند کے ساتھ موجود ہے۔ نیز مسند احمد میں یہ حدیث متعدد صحابہ: عبد الرحمن بن عوف، طلحہ، زبیر، سعد اور حضرت عمر وغیرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۰۹۳۔ و صحیح مسلم، رقم: ۱۷۵۷۔ و مسند أحمد، رقم: ۱۷۲، ۳۳۶)۔

اور فدک وغیرہ وقف تھا؛ اس لیے اس میں میراث جاری نہیں ہوئی، پھر حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو راضی کر لیا۔ طبقات ابن سعد وغیرہ میں ہے: اعتذر إليها وكلمها فرضيت عنه. (۱)
 نیز کلینی نے اپنی کتاب ”الکافی“ میں جعفر صادق سے نقل کیا ہے: ”إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَذَلِكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دَرَهْمًا وَلَا دِينَارًا، وَإِنَّمَا وَرَثُوا الْأَحَادِيثَ مِنْ أَحَادِيثِهِمْ، فَمَنْ أَخَذَ بِشَيْءٍ مِنْهَا فَقَدْ أَخَذَ بِحِظِّ الْوَاثِرِ“. (روح المعاني ۳۸۴/۸، مریم: ۹-۱)

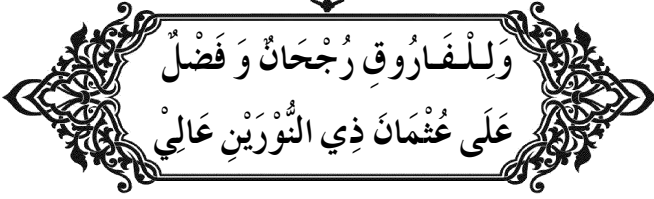
اور آیت کریمہ: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ﴾. (النمل: ۱۶) سے مراد الوراثة في العلم والنبوة ہے، نہ کہ مال؛ ورنہ بائبل کے مطابق داود علیہ السلام کے بہت سارے بیٹے تھے تو صرف سلیمان علیہ السلام ہی کیوں وارث قرار دئے گئے۔

اسی طرح حضرت زکریا علیہ السلام نے بیٹے کی دعا مانگی اور فرمایا: ﴿يَرْثُنِي وَيَرْثِ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾. (مریم: ۶) اس سے بھی مراد وراثت علمی ہے؛ ورنہ ان کے بیٹے پوری آل یعقوب کے مالی وارث کیسے بنتے ہیں؟! (۳) شیعہ یہ اعتراض بھی کرتے ہیں کہ ابو بکر صدیق (رضی اللہ عنہ) جیش اسامہ کے ساتھ نہیں گئے؟
 جواب: جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو امامت اور دوسرے معاملات میں نائب بنایا تو جانے سے مستثنیٰ ہو گئے۔

شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے تحفۃ اثنا عشریہ میں تفصیلی جوابات دیے ہیں۔ (دیکھئے: مختصر التحفة الاثني عشریة، ص ۲۴۴۔ وارشاد الشیخ - مولانا محمد رفیع خان صفدر، ص ۹۷-۱۲۳۔ ورحماء بینہم للشیخ محمد نافع).



(۱) أخرجه ابن سعد بإسنادہ عن عامر قال: ”جاء أبو بکر إلى فاطمة حين مرضت فاستأذن فقال علي: هذا أبو بکر علی الباب فإن شئت أن تأذن له، قالت: وذلك أحب إليك؟ قال: نعم، فدخل عليها واعتذر إليها وكلمها فرضيت عنه“. (الطبقات الكبرى لابن سعد ۲۷/۸۔ والریاض النضرة ۱۷۶/۱۔ والبدایة والنهاية ۲۸۹/۵۔ وسیر أعلام النبلاء ۱۲۹/۲۔ قال الشیخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه: وإسنادہ صحیح لكنه مرسل. وقال الحافظ في الفتح ۱۳۹/۶): وهو وإن كان مرسلًا فإسنادہ إلى الشعبي صحیح).



ترجمہ: حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو عالی مرتبہ عثمان ذوالنورین رضی اللہ عنہ پر فضیلت اور ترجیح حاصل ہے۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے مختصر حالات:

آپ کا نام عمر اور کنیت ابو حفص ہے۔ حفص کے معنی شیر کے ہیں، یا ابو حفصہ مراد ہیں، اور حفصہ کو حفص کہا گیا، جیسے حدیث میں ”یا عائشہ“ کی جگہ ”یا عائش“ بطور ترخیم آیا ہے۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۷۶۸) والد کا نام خطاب ہے۔ آپ کا تعلق قبیلہ قریش سے ہے۔ واقعہ فیل کے ۱۳ سال بعد پیدا ہوئے۔ آپ سب سے پہلے امیر المؤمنین کے خطاب سے نوازے گئے۔ ۲۶/ ذوالحجہ ۳۲ھ میں ابولؤلؤ فیروز نے جو مغیرہ بن شعبہ کا ایک مجوسی غلام تھا، صبح کی نماز کے وقت زہر آلود خنجر سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر حملہ کیا، اس کے تین دن بعد آپ کا انتقال ہو گیا؛ چونکہ یہ واقعہ نماز کے وقت پیش آیا؛ اس لیے آپ کو شہیدِ مہراب بھی کہا جاتا ہے۔ وفات کے وقت آپ کی عمر ۶۳ برس تھی۔ آپ فاتح شام و مصر و عراق تھے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ“۔ (سنن

الترمذی، باب فی مناقب اُمّی حفص عمر بن الخطاب، رقم: ۳۶۸۲۔ وقال الترمذی: هذا حديث حسن صحيح).

آپ چالیس یا پینتالیس افراد کے اسلام لانے کے بعد مشرف باسلام ہوئے۔ حدیث میں ہے کہ جبریل علیہ السلام آئے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی کہ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)! آسمان کے فرشتوں نے حضرت عمر کے اسلام پر خوش ہو کر ایک دوسرے کو مبارکباد دی۔ ”یا محمد! لقد استبشر أهل السماء بإسلام عمر“۔ (سنن ابن ماجہ، فضل عمر رضی اللہ عنہ، رقم: ۱۰۳۔ وإسناده ضعيف جدًا، عبد الله بن خراش مجمع علی ضعفه).

فاروق کی وجہ تسمیہ:

(۱) آپ کے اسلام لانے کے بعد مسلمان علی الاعلان خانہ کعبہ میں نماز ادا کرنے لگے؛ اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو حق و باطل کے درمیان فرق کرنے کی وجہ سے فاروق کا لقب عنایت فرمایا۔ (الریاض

النضرة ۲/۲۷۲

(۲) ایک منافق اور یہودی کا کسی بات پر جھگڑا ہوا اور وہ دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے۔ آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کیا۔ منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور کہا حضرت عمرؓ کے پاس چلو۔ حضرت عمرؓ نے جب یہ سنا تو تلوار سے اس کا سر قلم کر دیا اور فرمایا: جو رسول اللہ کے فیصلے پر راضی نہ ہو اس کے لیے عمر کا فیصلہ یہی ہے۔ اس واقعے پر حضرت جبریل نے فرمایا: عمر نے حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کو فاروق کہا جانے لگا۔ (الریاض النضرة ۲/۲۷۲) ان دونوں واقعات میں منافات نہیں ہے۔

ابن حجر رحمہ اللہ نے ایک اور وجہ تسمیہ ذکر کی ہے، لکھتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نے حضرت عمرؓ سے ان کے اسلام لانے سے متعلق سوال کیا، تو حضرت عمرؓ نے ایک لمبا قصہ ذکر کیا، اس میں یہ بھی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکلے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک طرف حضرت عمرؓ اور دوسری طرف حضرت حمزہؓ تھے، اور آپ کے ساتھ وہ لوگ بھی تھے جو دار ارقم میں چھپے ہوئے تھے، قریش کو جب پتہ چلا کہ عمرؓ نے (محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کرنے کا) ارادہ ترک کر دیا ہے تو ان پر بہت بڑی مصیبت آگئی، اس جیسی مصیبت ان پر کبھی نہیں آئی تھی۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ اس روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا نام فاروق رکھا۔

أخرج محمد بن عثمان بن أبي شيبة في تاريخه بسند إسحاق بن أبي فروة، عن ابن عباس: أنه سأل عمر عن إسلامه، فذكر قصته بطولها، وفيها أنه خرج ورسول الله صلى الله عليه وسلم بينه وبين حمزة، وأصحابه الذين كانوا اختفوا في دار الأرقم، فعلمت قریش أنه امتنع فلم تصبهم كآبة مثلها، قال: فسماني رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ الفاروق. (الإصابة في تمييز الصحابة ۵/۵. وانظر أيضاً: الطبقات الكبرى ۳/۲۷۰. وتاريخ الطبري ۴/۱۴۷)

حضرت عمرؓ کی شہادت:

بعض کا خیال ہے کہ یہ ایک اتفاقی واقعہ تھا کوئی سوچی سمجھی سازش نہ تھی۔ واقعہ یوں پیش آیا کہ مغیرہ بن شعبہؓ کے غلام ابولؤلؤ مجوسی نے حضرت عمرؓ کے پاس شکایت کی کہ میرے مولیٰ نے روزینہ مقدار جو اسے مولیٰ کو ادا کرنی پڑتی تھی زیادہ کر دی ہے۔ حضرت عمرؓ نے جب دریافت فرمایا تو غلام نے مقدار بتائی۔ اس زمانے میں غلام کے ساتھ دو قسم کا معاملہ کیا جاتا تھا: (۱) یہ کہ غلام جو کچھ کمائے وہ آقا کا ہوگا؛ (۲) کچھ مقدار آقا کو دی جاتی تھی باقی غلام کا ہوتا تھا۔ جب غلام نے مقدار بتائی تو حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ تم کیا کام کرتے ہو؟ اس نے جواب دیا کہ چکی بناتا ہوں، پھر دریافت کیا کہ مدینہ میں کوئی اور شخص بھی یہی کام کرتا ہے؟ تو اس نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ پھر تو یہ مقدار کوئی زیادہ نہیں ہے۔ اس غلام کو یہ بات ناگوار

گزری اور اس نے جواباً کہا کہ میں ایسی چکی بناؤں گا کہ جس کی آواز ساری دنیا سنے گی۔ حضرت عمرؓ نے یہ سن کر کہا: یہ غلام مجھے قتل کی دھمکی دے رہا ہے۔ (البداية والنهاية ۱۴۷/۷)

محققین علما کے نزدیک یہ کوئی اتفاقی واقعہ یا حادثہ نہ تھا؛ بلکہ ایک سوچی سمجھی اسکیم اور منصوبہ تھا۔ ہرمزان مجوسی جو گرفتار کر کے لایا گیا تھا اس کو معافی مل گئی اور وہ بظاہر مسلمان بھی ہو گیا۔ حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کا بیان ہے کہ میں نے ہرمزان اور ایک نصرانی اور ابولؤلؤ فیروز کو آپس میں سرگوشی کرتے ہوئے دیکھا اور فرمایا کہ مجھے دیکھ کر تینوں منتشر ہو گئے، ان کے پاس ایک برچھا (ہتھیار) بھی تھا جس کی دودھاریں تھیں، ابولؤلؤ فیروز مجوسی نے فجر کی نماز میں اسی برچھے سے جوڑ ہر آلود تھا حضرت عمرؓ پر حملہ کر دیا اور جب صحابہ کرامؓ نے اس کو پکڑنے کی کوشش کی تو اس ہاتھ پائی میں ۱۳ اور صحابہ کرام زخمی ہو گئے۔

آخر کار اس پر کبل ڈال دیا گیا، جب ابولؤلؤ نے دیکھا کہ اب بچنا مشکل ہے تو اس نے اسی خنجر سے خودکشی کر لی۔ امیر المؤمنین کے زخم اتنے گہرے تھے کہ جو غذا انکو کھلائی جاتی تھی وہ زخموں کے راستے سے نکل جاتی تھی۔ تین دن کے بعد ان کی شہادت ہو گئی۔ (انظر: تاریخ الطبری ۲۴۰/۴۔ وتاریخ ابن خلدون ۵۷۰/۲)

حضرت عمرؓ کے بارے میں شیعہ کے اعتراضات و جوابات:

اعتراض: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے کچھ دن پہلے قلم کا غنڈ طلب کیا تا کہ امت کے لیے کچھ وصیت تحریر کروائیں، حضرت عمرؓ نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تکلیف میں ہیں؛ اس لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشقت کے پیش نظر حضرت عمرؓ نے مشورہ دیا کہ ہمارے لئے کتاب اللہ کافی ہے؛ لیکن چونکہ آپ کا یہ حکم دینا وحی کی بنیاد پر تھا؛ اس لیے حضرت عمرؓ نے مخالفت کر کے وحی کو رد کر دیا۔

شیعہ کے اعتراضات کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے ”أهجر رسول الله“ کہا، جس کا مطلب ہدیان ہے۔ یہ لفظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں بے ادبی ہے۔ نیز حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے آواز بلند کی؛ جبکہ قرآن میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے: ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾. (الحجرات: ۲) اور وحی کو مسترد کیا، اور ”حسبنا كتاب الله“ کہہ کر حدیث کی حجیت کا انکار کیا۔ یعنی: ۱- وحی کو رد کیا۔ ۲- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہجر اور ہدیان کی نسبت کی۔ ۳- آپ کی آواز پر آواز کو بلند کیا۔ ۴- حسبنا کتاب اللہ کہہ کر احادیث کا انکار کیا۔

جواب: (۱) جیسا حضرت عمرؓ نے کہا بعینہ ایسا ہی عمل حضرت علیؓ کا صلح حدیبیہ کے موقع پر سامنے آتا ہے، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین مکہ کے اس اعتراض پر کہ ”رسول اللہ“ کا لفظ معاہدہ اور صلح نامہ میں نہ لکھا جائے؛ اس لیے کہ اگر ہم رسول اللہ مان لیتے تو بات ہی ختم ہو جاتی، پھر جھگڑا کس بات کا رہ جاتا ہے؟

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ ”رسول اللہ“ کے لفظ کو مٹا دو؛ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انکار کر دیا کہ میں اس لفظ کو نہیں مٹاتا۔

قال البراء بن عازبٍ: لما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل الحديبية كتب علي بن أبي طالب بينهم كتاباً، فكتب محمد رسول الله، فقال المشركون: لا تكتب محمد رسول الله، لو كنت رسولاً لم نقاتلك، فقال لعلي: أمحه، فقال علي: ما أنا بالذي أمحاه، فمحاه رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده. (صحيح البخاري، باب كيف يكتب هذا: ما صالح فلان بن فلان، رقم: ۲۶۹۸)

اور ایک موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے کہا کہ تہجد کے لیے اٹھ کر دو۔ تو جواباً حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمارے نفوس اللہ کے قبضہ میں ہوتے ہیں اگر وہ لوٹا دیں تو اٹھ جائیں گے۔

عن علي بن أبي طالب: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم طرّقه وفاطمة بنت النبي عليه السلام ليلة، فقال: ”ألا تُصَلِّيَان؟“ فقلت: يا رسول الله! أنفسنا بيد الله، فإذا شاء أن يبعثنا بعثنا، فأنصرف حين قلنا ذلك ولم يرجع إليّ شيئاً، ثم سمعته وهو مَوْلٍ يضرب فخذه، وهو يقول: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾. [الكهف: ۵۴]. (صحيح البخاري، باب تحريض النبي

صلى الله عليه وسلم على صلاة الليل، رقم: ۱۱۲۷. والحديث في مسند أحمد بتفصيل أكثر من هذا، رقم: ۷۰۵)

ایک اور موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طبق لاؤ؛ تاکہ کچھ لکھوادوں، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ طبق کی ضرورت نہیں، کہیں آپ کا کلام ہم سے فوت نہ ہو جائے؛ لہذا آپ زبانی ارشاد فرمائیں میں اُسے یاد کر لوں گا۔

عن علي بن أبي طالب قال: أمرني النبي صلى الله عليه وسلم أن آتبه بطبق يكتب فيه ما لا تضل أمته من بعده، قال: فخشيت أن تفوتني نفسه، قال: قلت: إني أحفظ وأعي، قال: ”أوصي بالصلاة، والزكاة، وما ملكت أيمانكم“. (مسند أحمد، رقم: ۶۹۳. وإسناده ضعيف، فيه نعيم بن

يزيد لم يرو عنه غير عمر بن الفضل، وقال أبو حاتم: مجهول.)

اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کا انکار کرنا مشورہ کی حیثیت سے ہے، مخالفت اور بے ادبی نہیں، تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا انکار بھی آپ کی مشقت کے پیش نظر تھا اور اس کی حیثیت بھی مشورہ ہی کی تھی۔ جیسا کہ متعدد مواقع پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مشقت کے پیش نظر کہتے تھے: ”لعله سكت!“ کا ش آپ خاموش ہو جائیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اجتہاداً استجاب پر محمول کیا وجوب پر نہیں اور پیش نظر یہی تھا کہ آپ کو مشقت نہ ہو۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میرے دو مشیر آسمان میں ہیں: جبریل و میکائیل علیہم السلام، اور دو مشیر (وزیر) زمین میں ہیں: ابوبکر و عمر (رضی اللہ عنہما)۔^(۱) اور وزیر و مشیر جو مشورہ دیتا ہے کبھی صاحب اقتدار رد کرتے ہیں، کبھی قبول کرتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی مشورہ کرنے کا حکم تھا؛ لیکن آخری فیصلہ آپ کا ہی ہوتا تھا اور جو مشورہ دیا جاتا گا ہے قبول فرما لیتے اور گا ہے قبول نہ کرتے۔

حضرت عمرؓ نے عبد اللہ بن رواحہؓ کے بارے میں کہا کہ مسجد میں اشعار نہ پڑھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبول نہیں فرمایا۔

عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة في عمرة القضاء وعبد الله بن رواحة بين يديه يمشي وهو يقول:

خَلُّوا بني الكفار عن سبيله * اليوم نصر بكم على تنزيله

صَرْبًا يُزِيل الهام عن مَقِيله * وَيُذهل الخليل عن خليله

فقال له عمر: يا ابن رواحة بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي حرم الله تقول الشعر، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: ”خَلَّ عنه يا عمر، فلهي أسرع فيهم من نَضْح النَّبْلِ“۔ (سنن الترمذي، رقم: ۲۸۴۷۔ وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.)

حاطب بن ابی بلتعہؓ کے بارے میں قتل کی اجازت مانگی، آپ نے اجازت نہیں دی۔

عن علي رضي الله عنه قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا والزبير والمقداد بن الأسود قال: ”انطلقوا حتى تأتوا روضة خاخ، فإن بها ظعينة، ومعهما كتاب فخذوه منها“... فأتينا به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإذا فيه من حاطب بن أبي بلتععة إلى أناس من المشركين من أهل مكة يُخبرهم ببعض أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم... قال عمر: يا رسول الله دعني أضرب عنق هذا المنافق؟ قال: ”إنه قد شهد بدراً، وما يدريك لعل الله أن يكون قد أطلع على أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم“۔ (صحیح

البخاري، باب الجاسوس، رقم: ۳۰۰۷)

ایک مرتبہ حضرت عمرؓ تو رات کے کچھ اوراق لے کر آئے اور کہا کہ مجھے بعض اہل کتاب سے ایک عمدہ کتاب ملی ہے، یس کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم ناراض ہو گئے اور فرمایا کہ اگر موسیٰؑ زندہ ہوتے تو وہ بھی میری

(۱) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ”ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء ووزيران من أهل الأرض، فأما وزيراي من أهل السماء فجبريل وميكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض فأبو بكر وعمر“۔ (سنن الترمذي، باب مناقب أبي بكر الصديق رضي الله عنه، رقم: ۳۶۸۰)

اتباع کرتے۔

عن جابر أن عمر بن الخطاب أتى النبي صلى الله عليه وسلم بكتاب أصابه من بعض الكتب، فقال يا رسول الله! إني أصبت كتاباً حسناً من بعض أهل الكتاب، قال: فغضب وقال: "أَمْتَهُوْ كُوْنَ فِيهَا يَا ابْنَ الْخَطَابِ، والذي نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذبوا به، أو بباطل فتصدّقوا به، والذي نفسي بيده لو أنّ موسى كان حيّاً اليومَ ما وسعه إلا أن يتبعني". (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۲۶۹۴. وإسناده ضعيف.

وانظر لتحقيق هذا الحديث تعليق الشيخ محمد عوامة على هذا الكتاب)

"أَمْتَهُوْ كُوْنَ": أي أتريدون الوقوع في الحفرة، أو متحiron.

علاوہ ازیں متعدد مواقع پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے مشورہ کو قبول بھی فرمایا ہے، جسے موافقات عمر رضی اللہ عنہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے ان موافقات کی تعداد ۲۱ لکھی ہے۔ مثال کے طور پر پردے کے بارے میں اور مقام ابراہیم کے مصلى بنانے کی رائے قبول کی گئی، اور اسی طرح منافق کی نماز نہ پڑھنے کی بات پر ان کی تائید میں وحی نازل ہوئی، اساری بدر کے معاملے میں بھی ان کی رائے کی موافقت اور تائید میں وحی کا نزول ہوئی۔ (ازالۃ الخفاء: ۴/۸۶-۷۰ و ذکر الإمام السیوطی موافقاتہ أيضاً فی "تاریخ الخلفاء"، ص ۱۱۰-۱۱۳. وانظر أيضاً: "الدر

المستطاب فی موافقات عمر بن الخطاب" للعمادی. و "قطف الثمر فی موافقات عمر" للعلامة السیوطی)

سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو جو وحی ہے رد کیا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشیر تھے، انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ترک کتابت کا مشورہ دیا؛ کیونکہ املا کرانے میں تکلیف ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کے مشورہ کو قبول فرمایا اور اس واقعہ کے بعد ۵ دن تک زندہ رہے؛ مگر کتابت کا نام نہیں لیا؛ بلکہ اسی مجلس میں قوموا عني فرمایا، جس کا ایک معنی کتابت کی فکر کو چھوڑ دینے کے ہیں، جیسے حدیث میں آتا ہے کہ جب تم قرآن پڑھنے سے اکتا جاؤ تو قوموا عنه یعنی تلاوت چھوڑ دو۔ "اقرأوا القرآن ما اختلفت قلوبكم، فإذا اختلفتم

فقوموا عنه". (صحیح البخاری، رقم: ۵۰۶۰)

بلکہ صحیح بخاری میں دوسری جگہ صراحت کے ساتھ مذکور ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: تم مجھے اپنی حالت پر یعنی ترک کتابت پڑھو دو؛ "فقال: ذروني، فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه". (صحیح

البخاری، رقم: ۳۱۶۸، باب إخراج اليهود من جزيرة العرب)

شیعہ کہتے ہیں کہ آپ حضرت علی کی خلافت لکھوانا چاہتے تھے جس میں عمر کا وٹ بنے۔ جواباً عرض ہے کہ بظاہر ابو بکر ؓ کی خلافت لکھوانا چاہتے تھے، لیکن شیعوں کو اصرار ہے کہ علی کی خلافت لکھوانا چاہتے تھے، تو ہم الزاماً یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت عمر ؓ کی خلافت حضرت ابو بکر ؓ کے بعد لکھوانا چاہتے تھے؛ لیکن حضرت عمر ؓ نے لکھوانے کو بطور مشورہ ٹال دیا۔ یہ الزامی جواب ہے۔

(۲) حضرت عمر ؓ نے اُھجر کا لفظ نہیں کہا، یہ لفظ تو ان لوگوں نے کہا جو کتابت کے حامی تھے۔ اور ہجر بکو اس کے معنی میں قلیل الاستعمال ہے، اپنے اصلی لغوی معنی کے اعتبار سے ہجر کے معنی ترک ہیں، یعنی آپ نے کتابت کا ارادہ ترک کر دیا، یا آپ دنیا کو چھوڑنے والے ہیں۔ حدیث میں ہے: والمہاجر من ہجر ما نہی اللہ عنہ۔ أي: من ترک ما نہی اللہ عنہ۔ اور اگر بالفرض اُھجر کے معنی ہذیان، جو حالت خواب میں سونے والے کے منہ سے نکلنے والے الفاظ ہیں، مراد ہو بھی، تو یہ ہمزہ استفہام انکار کے لیے ہے کہ: کیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہذیان میں مبتلا ہو سکتے ہیں؟ ہرگز نہیں!

(۳) رفع الصوت کا اعتراض اس لیے صحیح نہیں کہ رفع الصوت کا مطلب آپ کی آواز پر آواز کو بلند کرنا ہے؛ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت خاموش تھے۔ اور رفع الصوت صرف حضرت عمر ؓ نے نہیں کیا؛ بلکہ وہ سب کی اصوات سے مل کر ہوا۔

(۴) حسبنا کتاب اللہ کا ایک جواب یہ ہے کہ حسبنا کتاب اللہ فی کونہ مکتوباً، أي: واجب الكتابة، اور حدیث جائز الکتابت ہوتی ہے، واجب نہیں۔ اور دوسرا جواب یہ کہ حسبنا کتاب اللہ فی إنشاء الاتحاد بین المسلمین حیث قال: ﴿واعتصموا بحبل اللہ جمیعاً ولا تفرقوا﴾۔ (آل عمران: ۱۰۳) وغیرہا من الآیات۔

اشکال: حضرت عمر ؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا انکار کیا اور کہا کہ جو کہے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا ہے اس کی گردن اڑا دوں گا۔

جواب: اللہ تعالیٰ نے حضرت عمر ؓ کو جو بصیرت دی تھی وہ کسی اور کو نصیب نہیں ہوئی، حضرت عمر ؓ نے بہت لوگوں کی وفات دیکھی تھی، وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا کیسے انکار کر سکتے تھے! حضرت عمر ؓ کے فرمان کا مطلب یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موت عام لوگوں کی طرح نہیں۔ آپ کی وفات پیر کے دن ہوئی اور بدھ کو دفن کئے گئے؛ لیکن اس عرصہ میں آپ کے جسم اطہر میں کوئی تغیر و نما نہیں ہوا، یہی وجہ ہے کہ حضرت ابو بکر ؓ نے وفات کے بعد آپ کو دیکھ کر فرمایا: ”طِبْتُ حَيًّا وَمَيِّتًا“۔ (صحیح البخاری، رقم: ۳۶۶۷)۔

وعن علي بن أبي طالب قال: لما غسل النبي صلی اللہ علیہ وسلم ذهب يلمس منه ما

یلتمس من المیت فلم یجده فقال: بأبی الطَّیِّبِ، طُبَّتْ حَیًّا، وَطُبَّتْ مِیَّتًا. (سنن ابن ماجه، باب ما جاء فی غسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم، رقم: ۶۷۰۱، وإسناده صحیح)

اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز جنازہ عام جنازوں کی طرح ادا کی گئی، اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عام لوگوں کی طرح غسل دیا گیا، اور نہ ہی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عام لوگوں کی طرح دفن کیا گیا۔ انبیاء علیہم السلام کو وہیں دفن کیا جاتا ہے جس مقام پر ان کی وفات ہوتی ہے۔

اشکال: نفسِ موت تو ثابت ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿إِنَّكَ مِیَّتٌ وَإِنَّهُمْ مِیْتُونَ﴾.

(الزمر: ۳۰)

جواب: شدید محبت اور غایتِ تعلق کے سبب اس صدمہ کو برداشت نہ کر سکے۔

قبر میں حیاتِ انبیاء کا ثبوت:

پاکستان میں ایک جماعت ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے مروجین کی قبر میں حیات کو حیاتِ برزخی مانتے ہیں اور جسد اطہر کے ساتھ روح کے ایسے تعلق کے قائل نہیں کہ سلام سن لیں، یا سلام کا جواب دیں، یا شفاعت یا دعا فرمائیں؛ جبکہ ہمارے نزدیک حیاتِ انبیاء ثابت ہے اور حدیث: ”إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَى الْأَرْضِ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ“ (۱) ”مررتُ علی موسی لیلۃ أسری بی عند الکثیر الأحمر، وهو قائم یصلی فی قبره“ (۲) ”الأنبیاء أحياء فی قبورهم یصلون“ (۳) ”من صلی علی عند قبری سمعته، ومن صلی علی نائیاً أبلغته“ (۴) ”إِنَّ لِلَّهِ عِزًّا وَجَلَّ مَلَائِكَةُ سِیَاحِیْنِ فِی الْأَرْضِ یبلغونی من أمتی السلام“ (۵) ”ما من أحد یُسَلِّمُ عَلَیَّ إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَلَیَّ رُوحِی حَتَّى أُرَدَّ عَلَیْهِ

(۱) سنن أبی داود، رقم: ۱۵۳۱، سنن النسائی، رقم: ۱۳۷۴، المستدرک للحاکم، رقم: ۱۰۲۹، وزاد ابن ماجه: ”فنبیُّ اللہ حی یرزق“، رقم: ۱۶۳۷، وإسناده صحیح علی شرط البخاری. وقد نص علی صحته: الحاکم، والذهبی، وابن خزیمه وابن حبان، والدارقطنی، وابن کثیر، وابن حجر، والنووی، والمنذری، والمنای، وغیرهم.

(۲) صحیح مسلم، رقم: ۲۳۷۵.

(۳) مسند أبی یعلی، رقم: ۳۴۲۵، مسند البزار، رقم: ۶۸۸۸، وإسناده صحیح. قال الهیثمی فی ”مجمع الزوائد“ (۲۱۱/۸): ”رجالہ ثقات“. وقال الملا علی القاری فی ”المرواة“ (۳/۳۴۱): ”وصح خبر الأنبیاء أحياء فی قبورهم“. وقال الحافظ ابن حجر فی ”فتح الباری“ (۶/۸۸): ”صحَّحه البیہقی“.

(۴) شعب الإيمان، رقم: ۱۴۸۱، وأخرجه أبو الشیخ فی ”الثواب“ بسند جید. وله شواهد من حدیث ابن مسعود وابن عباس وأبی هريرة. راجع: ”تنزیہ الشریعة المرفوعة“، ۳۳۵/۱.

(۵) مسند أحمد، رقم: ۴۳۲۰، سنن النسائی، رقم: ۱۲۸۲، سنن الدارمی، رقم: ۲۸۱۶، مسند البزار، رقم: ۱۹۲۴، المستدرک للحاکم، رقم: ۳۵۷۶، وإسناده صحیح علی شرط مسلم. وقد صحَّحه الهیثمی، والنسائی، والسخاوی، والدارمی، وأبو نعیم، والبیہقی، والحاکم، والذهبی، وغیرهم.

السلام“۔ (۱) اور اس جیسی دیگر احادیث اس پر شاہد ہیں۔ تفصیل شعر نمبر ۵۲ میں آرہی ہے۔

اس مسئلے پر پاکستان میں بیسیوں رسالے لکھے گئے، ہم نے یہاں صرف اکابر علمائے دیوبند کے مطابق اپنا عقیدہ لکھ دیا۔ ہم نے اس مسئلے میں موافقین و مخالفین کے متعدد رسالے اور کتابیں پڑھی ہیں، یہاں تفصیلات درج کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

”لولا علی لهلك عمر“ کی تحقیق:

اشکال: حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو شیعہ و روافض کم علم اور ناسمجھ کہتے ہیں اور جو مقولہ لوگوں میں مشہور ہے اس کا سہارا لیتے ہیں جو نحو کی کتابوں میں مثال کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے: ”لولا علی لهلك عمر“۔

جواب: حدیث کی کتابوں میں یہ مقولہ مذکور نہیں؛ البتہ ابن عبد البر نے ”الاستیعاب“ (۱۰۳/۳) میں بلاسند ذکر کیا ہے، نحویین کی وجہ سے یہ مشہور ہو گیا، نحاۃ کلمہ لو کی مثال میں اس کو پیش کرتے ہیں۔ اس موضوع سے متعلق دو قصے حدیث کی کتابوں میں مذکور ہیں:

(۱) ایک مجنونہ پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حد زنا نافذ کرنے کا حکم فرمایا، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ: الصَّبِيُّ وَالنَّائِمُ وَالْمَجْنُونُ۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم واپس لیا۔ (سنن سعید بن منصور (۶۷/۲)۔ والسنن الکبری للبیہقی (۲۹۶/۴))

ابن عبد البر نے مذکورہ واقعے کو سعید بن منصور کی سند کے علاوہ ایک دوسری سند سے اپنی کتاب ”الاستیعاب“ (۱۱۰۲/۳) میں نقل کیا ہے، اور پھر اس واقعے کے ختم پر ”الحديث“ لکھنے کے بعد لکھتے ہیں: ”فكان عمر رضي الله عنه يقول: لولا علي لهلك عمر“۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن عبد البر کی یہ عبارت حدیث کا حصہ نہیں؛ چنانچہ علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اس زیادتی کے متعلق لکھتے ہیں: ”إن هذه الزيادة ليست معروفة في هذا الحديث“۔ (منهاج السنة ۴/۵۵)

(۲) ایک عورت نے چار مرتبہ زنا کا اقرار کیا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس پر حد جاری کرنے کا حکم فرمایا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا: شاید یہ معذور ہو۔ معلوم کرنے پر اس نے کہا کہ شدت پیاس کی وجہ سے میں نے ایک شخص سے پانی مانگا؛ لیکن مجھے اپنے اوپر قدرت دیے بغیر اس نے پانی دینے سے انکار کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہ سن کر اس سے حد کا حکم واپس لے لیا۔ (سنن سعید بن منصور (۶۸/۲))۔

(۱) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب زيارة القبور، رقم: ۲۰۴۱، وإسناده حسن.

حیات انبیاء کے موضوع پر مزید دلائل اور اشکالات و جوابات کی تفصیل کے لیے ”فتاوی دارالعلوم زکریا“ (۸۶-۷۵/۳)، علامہ خالد محمود کی کتاب ”مقام حیات“ اور اس موضوع پر لکھے جانے والے رسائل کی طرف رجوع کریں۔

لیکن ان دونوں روایات میں ”لولا علیٰ لہلک عمر“ کے الفاظ نہیں ہیں۔

”لولا معاذ لہلک عمر“ کی تحقیق:

ایک اور قصہ مشہور ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”لولا معاذ لہلک عمر“۔ ابن حزم نے اس قصے کو ”المحلی“ (۱۳۲/۱۰) میں اس کے ایک راوی ابوسفیان کے ضعف اور اس کے شیوخ کے مجہول ہونے کی وجہ سے باطل کہا ہے؛ لیکن ابن حجرؒ نے ابوسفیان کو صدوق کہا ہے؛ اس لیے اس قصے کو باطل کہنا صحیح نہیں، پورا قصہ ملاحظہ فرمائیں:

”إِنَّ امْرَأَةً غَابَ عَنْهَا زَوْجُهَا، ثُمَّ جَاءَ وَهِيَ حَامِلٌ، فَرَفَعَهَا إِلَى عُمَرَ، فَأَمَرَ بِرَجْمِهَا، فَقَالَ: مَعَاذُ: إِنْ يَكُنْ لَكَ عَلَيْهَا سَبِيلٌ فَلَا سَبِيلَ لَكَ عَلَيَّ مَا فِي بَطْنِهَا، فَقَالَ عُمَرُ: احْبِسُوهَا حَتَّى تَضَعُ، فَوُلِدَتْ غُلَامًا لَهُ ثَنِيَّتَانِ، فَلَمَّا رَأَاهُ أَبُوهُ قَالَ: ابْنِي، ابْنِي! فَبَلَغَ ذَلِكَ عُمَرَ، فَقَالَ: عَجَزَتِ النِّسَاءُ أَنْ تَلِدْنَ مِثْلَ مَعَاذٍ، لَوْلَا مَعَاذُ هَلَكَ عُمَرُ“۔ (المصنف لابن أبي شيبة، رقم: ۲۹۴۰۸)۔

حضرت عمرؓ کی طرف منسوب مذکورہ مقولے کی مزید تحقیق کے لیے ”فتاویٰ دارالعلوم زکریا“ جلد اول کی طرف رجوع فرمائیں۔

معتبرین بعض دوسرے اشکالات بھی کرتے ہیں، مثلاً بیس رکعات تراویح کی بدعت شروع کی، ایک طلاق کو تین طلاق کہا، اور متعۃ النساء سے منع فرمایا۔

اشکالات و جوابات کی تفصیلات کے لیے دیکھئے: ارشاد الشیعہ - مولانا محمد سرفراز خان صفدر ص ۱۳۰-۱۵۷۔
ومختصر التحفة الاثني عشرية، ص ۲۴۸-۲۵۶۔

نیز تعداد رکعات تراویح، تین طلاق اور متعہ کے موضوع پر متعدد علما نے مستقل کتابیں تالیف فرمائی ہیں۔ تفصیل کے لیے ان کتابوں کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے۔

مسئلہ متعہ کی تنقیح:

ان اعتراضات میں آج کل متعہ پر اشکالات اور ان کے جوابات قابل ذکر ہیں؛ اس لیے کہ سنی نوجوانوں کو متعہ کے جال میں پھنسانے کی بھرپور کوشش کی جا رہی ہے۔

شیعہ حضرت عمرؓ پر جو فتہی اعتراضات کر رہے ہیں ان سے ہم پہلو تہی کرتے ہیں کہ ان کا ذکر علم کلام کی کتاب کے ساتھ زیادہ مناسب نہیں؛ البتہ متعہ کا مسئلہ اختصار کے ساتھ بیان کریں گے؛ اس لیے کہ یہ مسئلہ معاشرے کے نوجوانوں میں بہت گردش کر رہا ہے، نیز اس مسئلے میں ہمارے سنی علما کی تحریرات میں بھی بہت

اضطراب پایا جاتا ہے؛ اس لیے بندہ عاجز کے خیال میں اس مسئلے کو فتح لکھنے کی ضرورت ہے۔

شیعوں کا اعتراض ہے کہ حضرت عمر ؓ نے متعہ کو حرام کر کے شریعت کے حکم کو تبدیل کیا؛ جبکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کو حلال کر دیا تھا اور پھر شیعہ متعہ کے لیے بے شمار فضائل اور ثواب بیان کرتے ہیں، جن کو ذکر کرنے کی یہاں نہ گنجائش ہے اور نہ ضرورت ہے؛ لیکن ان کی کتابوں میں الاستبصار اور التہذیب میں حضرت علی ؓ سے متعہ کی حرمت مروی ہے: ”روى عن علي عليه السلام قال: حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم خيبر لحوم الحمر الأهلية ونكاح المتعة“. (الاستبصار لأبي جعفر الطوسي ۲۶۶/۵۔ تہذیب الأحکام للطوسی ۴۵۱/۱۵۔ وسائل الشیعة ۳۸۱/۱۴۔ الغدير للأميني ۳۶۴/۶ و ۳۷۹۔ وخلاصة الإيجاز في المتعة للمفيد، ص ۴۷۔ وانظر: بطلان عقائد الشيعة للشيخ عبد الستار التونسي، ص ۹۴۔ و ”لله ثم للتاريخ“ لحسين الموسوي)۔

پہلے یہ سمجھ لیں کہ نکاح موبد، نکاح موقت اور متعہ تینوں الگ الگ چیزیں ہیں۔ نکاح موبد وہ نکاح ہے جو مسلمانوں میں مروج ہے، اور نکاح موقت اور متعہ میں یہ فرق ہے کہ نکاح موقت میں میراث، عدت، ثبوت نسب، گواہ، نان نفقہ، سکنی سب ہوتے ہیں اور خاص وقت تک نکاح کا ذکر ہوتا ہے؛ جبکہ متعہ میں اجرت اور وقت کے علاوہ کچھ بھی ضروری نہیں۔

زمانہ جاہلیت میں متعہ ہوتا تھا، اسلام کے آنے کے بعد کچھ لوگ متعہ کرتے تھے بعد ازاں متعہ حرام ہوا اور تاقیامت حرام ہوا۔ سورہ مؤمنون اور سورہ معارج کی سورتیں ہیں اور ان میں ازواج یعنی نکاح موبد اور باندیوں کے علاوہ عورتوں کو حرام قرار دیا گیا اور اس کی حرمت کا اعلان مدینہ منورہ میں بھی مناسب مواقع پر کیا گیا، جیسے خیبر میں یہودی عورتوں کی خوبصورتی کی وجہ سے متعہ کی حرمت اور حر اہلیہ کی حرمت کا اعلان ہوا؛ تاکہ کوئی متعہ نہ کرے۔ حجۃ الوداع اور غزوہ تبوک میں بھی حرمت کا اعلان ہوا۔ دیگر غزوات میں بھی اس کی حرمت کا اعلان ہوا۔ غزوہ اوطاس میں نکاح موقت کی اجازت تین دن کے لیے دی گئی تھی، پھر حرمت کا اعلان ہوا۔

اسلام کے آنے کے بعد کچھ لوگ جاہلیت والا متعہ کرتے تھے جس کو اسلام نے ممنوع قرار دیا۔ مسلم شریف میں روایت ہے: ”قال ابن أبي عمرة: إنها كانت رخصة في أول الإسلام لمن اضطر إليها كالميتة والدم ولحم الخنزير، ثم أحكم الله الدين ونهى عنها“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۱۴۰۶)

وعن ابن عباس قال: ”إنما كانت المتعة أول الإسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم، فتحفظ له متاعه وتصلح له شئنه، حتى إذا نزلت الآية: ﴿إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ قال ابن عباس: فكل فرج سوى

ہذین فهو حرام“۔ (سنن الترمذی، رقم: ۱۱۲۲۔ قال بشار عواد فی تعلیقه (۴/۱۶۶)۔ وهو حدیث ضعیف لموسی بن عبیدۃ الربذی۔ وكذلك ضَعَفَهُ فی تحریر تقریب التہذیب (۳/۴۵۰)۔

جوئی آیات متعہ کی حرمت پر دال ہیں وہ سورہ مومنون اور سورہ معارج میں موجود ہیں: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِقُرُوجِهِمْ حَفِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (المؤمنون: ۵-۶۔ المعارج: ۲۹-۳۰) ان آیات سے معلوم ہوا کہ زوجہ اور اپنی باندی کے علاوہ سب عورتیں حرام ہیں، متعہ نہ بیوی ہے، نہ باندی ہے۔ ﴿وَلَيْسْتَغْفِرَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (النور: ۳۳) وقال تعالیٰ: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء: ۲۵) وقال تعالیٰ: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ۲۵) یہ آیات متعہ کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرْضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ﴾ (النساء: ۲۴)۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں منکوحات کا ذکر فرمایا اور اس کے ساتھ دو قیود مذکور ہیں۔ مولانا سرفراز صاحب ”ارشاد الشیعہ“ میں لکھتے ہیں: پہلی قید محصنین کی ہے کہ نکاح کے بعد ان عورتوں کو قید میں رکھو؛ جبکہ متعہ میں یہ قید نہیں پائی جاتی۔ دوسری قید غیر مسافحین کی ہے کہ مستی نکالنا اور شہوت رانی مقصود نہ ہو اور متعہ نام ہی شہوت رانی کا ہے۔ (ارشاد الشیعہ، ص ۱۳۶)

معلوم ہوا کہ اس آیت میں اجور سے مراد مہور ہیں؛ کیونکہ اس سے پہلے نکاح کا ذکر ہے۔ یاد رہے کہ متعہ کی حرمت کا اعلان غزوہ خیبر، عمرۃ القضا، غزوہ تبوک اور حجۃ الوداع میں ہوا۔ متعہ کے علاوہ نکاح موقت بھی حرام ہے اور اگر کسی نے کر لیا تو احناف کی ظاہر الروایت میں نکاح منعقد نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک نکاح منعقد ہے اور توقیت باطل ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اس نکاح موقت کا ذکر حضرت سبرہ کی حدیث میں ہے کہ غزوہ اوطاس میں ہمارے لیے مجروح ہونا مشکل ہوا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان عورتوں سے فائدہ اٹھاؤ، یعنی نکاح موبد کرلو۔ لیکن عورتیں متعین مدت مقرر کیے بغیر نکاح پر راضی نہ ہوں۔ صحابہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، تو آپ نے نکاح موقت کی اجازت دے دی، پس میں اور میرے چچا زاد بھائی ہم دونوں نکلے، ہم دونوں کے پاس چادر تھی، ان کی چادر میری چادر سے اچھی تھی اور میری جوانی ان سے اچھی تھی، تو اس عورت نے کہا یہ بھی چادر ہے اور وہ بھی چادر ہے، پس میں نے اس کے ساتھ نکاح کر لیا اور رات اس کے ساتھ گزاری، پھر صبح میں نے دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ اعلان فرما رہے ہیں:

”یا ایہا الناس! انی قد كنت اذنت لكم في الاستمتاع، ألا وإن الله قد حَرَّمَها إلى يوم القيامة“۔ (سنن ابن ماجہ، رقم: ۱۹۶۲)

یہ واقعہ غزوہ اطاس کا ہے اور جن روایات میں حجۃ الوداع کا ذکر ہے وہ بعض راویوں کا وہم ہے؛ چونکہ فتح مکہ اور غزوہ اطاس کا سال ایک ہے؛ اس لیے بعض روایات میں فتح مکہ کا ذکر ہے۔

یہ درحقیقت نکاح موقت تھا، حدیث کے الفاظ یہ ہیں: ”فأبين أن ينكحنا إلا أن نجعل بيننا وبينهن أجلا، فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: اجعلوا بينكم وبينهن أجلا“۔ آگے ابن سبرہ فرماتے ہیں: ”فتزو جئها“۔ (سنن ابن ماجہ، رقم: ۱۹۶۲) نیز ایک روایت میں ہے کہ ہم نے خضی ہونے کا ارادہ کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا اور ایک کپڑے کے بدلے نکاح موقت کی اجازت دے دی: ”عن عبد الله قال: كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس لنا نساء، فقلنا: ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك، ثم رخص لنا أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۱۴۰۴)

یہ الفاظ نکاح موقت اور چادر کو مہربانے میں صریح ہیں۔

حضرت سلمہ بن اکوع سے مروی ہے: ”رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في المتعة (أي: النكاح الموقت) ثلاثاً، ثم نهى عنها“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۱۴۰۵)

وعن سبرة أنه كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ”يا أيها الناس إني قد كنت اذنت لكم في الاستمتاع (أي: النكاح الموقت) من النساء وإن الله قد حَرَّمَ ذلك إلى يوم القيامة“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۱۴۰۶)

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی طرف اباحت متعہ کی نسبت:

اشکال: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے متعہ کی اباحت مروی ہے؟

جواب: ابن عباس رضی اللہ عنہما متعہ یعنی نکاح موقت کو مضطر کے لیے مباح سمجھتے تھے؛ لیکن پھر رجوع فرمایا؛ ابوبکر بھصا ص لکھتے ہیں: ”ولا نعلم أحداً من الصحابة روي عنه تجريد القول في إباحة المتعة غير ابن عباس، وقد رجع عنه حين استقر عنده تحريمها بتواتر الأخبار من جهة الصحابة“۔ (أحكام القرآن ۱/۵۲) اس سے معلوم ہوا کہ پہلے ابن عباس نکاح موقت کو مضطر کے لیے جائز سمجھتے تھے، پھر غور و فکر فرما کر رجوع فرمایا کہ اس میں اضطراب نہیں پایا جاتا اور یہ مضطر کے لیے خیر کی طرح نہیں بنتا۔

سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا کہ لوگ آپ کے فتوے کو بہت مشہور کر رہے ہیں، تو

حضرت ابن عباس نے فرمایا: ”سبحان اللہ! واللہ ما بهذا أفقت، إنما هي كالميتة والخنزير، لا تحل إلا للمضطر“۔ (نصب الراية ۱۸۱/۳)

عبارت کی تقدیر یوں ہوگی: ”إنما هي كالميتة الخ لا تحل إلا للمضطر، ولا اضطرار فيها بحيث يموت إن لم يتمتع، فما أفقت بها۔ یعنی لوگ سمجھ رہے تھے کہ متمتع مضطر ہے تو شریعت نے نکاح موقت کی اجازت دی تھی؛ لیکن بعد میں معلوم ہوا کہ وہ ایسا مضطر نہیں کہ اس کے بغیر مر جائے گا؛ اس لیے اجازت نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

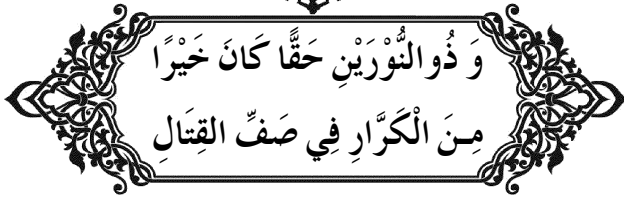
نیز حضرت ابن عباس کے قول کو حضرت علی نے رد فرمایا، کمافی صحیح مسلم۔ اور اگر بالفرض رجوع نہ کیا ہو اور ابن عباس کے نزدیک مجبور آدمی کے لیے نکاح موقت کی اجازت ہو تو اس میں وہ متفرد ہیں اور حضرت علی، حضرت عمر اور دیگر صحابہ نے ان سے سخت اختلاف کیا۔ حضرت علی نے فرمایا: ”مہلایا ابن عباس، فإن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عنها يوم خيبر“۔ (صحیح مسلم، رقم: ۱۴۰۷)

اسی طرح بعض دوسرے صحابہ حضرت جابر وغیرہ سے جوابات مروی ہے وہ بھی ان کے نزدیک مضطر کے لیے نکاح موقت ہے یا ان کو نسخ نہیں پہنچا تھا۔ اور اگر مجبوری کی حالت میں نکاح موقت کے وہ حضرات قائل ہوں تو جمہور صحابہ نے ان کے قول کو رد کیا اور حضرت عمر نے اپنے دور حکومت میں سختی سے متعہ کو منع فرمایا۔

نیز بہت ساری صحیح احادیث متعہ کی حرمت میں مروی ہیں۔ شاہ عبدالعزیز رحمہ اللہ نے فتاویٰ عزیزہ (۳۹/۲) میں اور مولانا انور شاہ کشمیری نے فیض الباری (۱۳۷/۴) میں یہ فرمایا ہے کہ اصطلاحی متعہ کبھی حلال نہیں ہوا، ہاں بعض غزوات میں نکاح موقت کی اجازت دی گئی تھی۔ (درس ترمذی ۲۰۳/۳)

شیعہ آیت کریمہ کی اس قراءت سے بھی استدلال کرتے ہیں ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قراءت متواترہ نہیں؛ بلکہ بعض صحابہ جیسے ابن عباس وغیرہ کی طرف سے تفسیر کے درجے میں منقول ہے۔ علاوہ ازیں یہ نکاح موقت پر محمول ہے جو بعد میں حرام کر دیا گیا۔ قاضی شوکانی ”نیل الاوطار“ میں لکھتے ہیں: ”وأما قراءة ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب وسعيد بن جبيرة ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ﴾ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فليست بقرآن عند مشرطي التواتر، ولا سنة لأجل روايتها قرآنا فيكون من قبيل تفسير الآية، وليس ذلك بحجة“۔ (نیل الاوطار ۱۴۸/۶)





ترجمہ: یہ بات حق ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ افضل اور بہتر ہیں حیدر کرار (حضرت علی رضی اللہ عنہ) سے جو قتال کی صف میں بار بار حملہ کرنے والے ہیں۔
کرار کے معنی واپس اور پیچھے ہٹ کر پھر حملہ کرنے والا۔ دوبارہ حملہ کرنے والا۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ذوالنورین کہنے کی وجہ:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ذوالنورین تھے، اور ذوالنورین اس لیے کہلائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو صاحبزادیاں حضرت رقیہ و حضرت ام کلثومؓ یکے بعد دیگرے ان کے نکاح میں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاحبزادیاں نور ہیں، دین کے اعتبار سے بھی اور نسب کے اعتبار سے بھی۔

عن ابن عباس رضی اللہ عنہما عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: ”إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَوْحَى إِلَيَّ أَنْ أُزَوِّجَ كَرِيمَتَيَّ عِثْمَانَ“۔ (المعجم الأوسط للطبرانی، رقم: ۳۵۰۱۔ وفضائل الصحابة للإمام أحمد، رقم: ۸۳۷۔ وفي إسناده عمير بن عمران الحنفي، وهو ضعيف، قال ابن عدي: حَدَّثَ بِالْبَوَاطِيلِ).

لفظ ”کریمتین“ آنکھوں کے لیے استعمال ہوتا ہے اور آنکھوں میں روشنی اور نور ہوتا ہے۔

ایک روایت میں آتا ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی دوسری بیٹی کا بھی انتقال ہو گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عثمان رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا: ”زَوِّجُوا عِثْمَانَ، لَوْ كَانَ لِي ثَلَاثَةُ لَزَوِّجْتُهُ، وَمَا زَوَّجْتُهُ إِلَّا بِالْوَحْيِ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ“۔ (المعجم الكبير للطبراني ۱۷/۱۸۴/۴۹۰۔ وفي إسناده الفضل بن المختار، وهو ضعيف).

دوسری روایت میں ہے کہ حضرت رقیہ رضی اللہ عنہا کے انتقال کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے اپنی دوسری صاحبزادی ام کلثوم رضی اللہ عنہا کا نکاح کیا تو فرمایا: ”لَوْ كَانَ لِي عَشْرٌ لَزَوَّجْتُكُهُنَّ“۔ (المعجم الكبير للطبراني ۲۲/۳۶/۱۰۶۱۔ وإسناده منقطع. وأخرجه الطبراني بإسناد آخر في الأوسط، وفيه محمد بن زكريا الغلابي، وهو ضعيف).

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مختصر حالات:

آپ کا نسب: عثمان بن عفان بن العاص بن اُمیہ بن عبد الشمس بن عبد مناف بن قصی القرشی۔ آپ ﷺ کی والدہ محترمہ کا نام ارویٰ ہے۔ واقعہ فیل کے چھ برس بعد پیدا ہوئے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ حبشہ کی طرف پہلی ہجرت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کی۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عقد میں تھیں ان کی تیمارداری اور خدمت کی خاطر بدر میں شرکت نہ کر سکے۔ بیعت رضوان میں شریک ہوئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قاصد بنا کر مکہ مکرمہ بھیج دیا تھا، اور بیعت کے وقت اپنے ایک ہاتھ پر دوسرا ہاتھ رکھ کر ارشاد فرمایا: یہ عثمان کا ہاتھ ہے۔ آپ نے اپنے ہاتھ کو عثمانؓ کا ہاتھ فرمایا۔ یکم محرم ۲۳ ہجری کو خلیفہ بنائے گئے۔ آپ کی مدت خلافت ۱۲ سال ہے۔ ۱۸ رذوالحجہ ۳۵ ہجری کو ۸۲ سال کی عمر میں اسودجیجی اور اس کے ساتھیوں نے آپ کو شہید کیا۔ (دیکھئے: الإصابۃ ۴/ ۳۷۷، وأسد الغابۃ ۳/ ۵۷۸، والاستیعاب ۳/ ۱۰۳۷)

قاتلین میں حکیم بن جبہ، عبدالرحمن بن عدیس، الاشر مالک بن حارث النخعی اور کنانہ بن بشر شامل تھے۔ آخری وارا سودجیجی نے کیا۔ (تاریخ الإسلام للذهبی ۲/ ۲۴۲)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی بھی صحابی شریک نہیں تھا، آپ کو قتل کرنے والے اوباش قسم کے لوگ تھے:

حضرت حسن رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قاتلین عثمان میں انصار و مہاجرین میں سے کوئی بھی شریک نہیں تھا۔ آپ کو شہید کرنے والے مصر کے شری قسم کے لوگ تھے۔

خليفة بن خياط لکھتے ہیں کہ: ”ثنا عبد الأعلى بن الهيثم قال: حدثني أبي قال: قلت للحسن: أكان في من قتل عثمان أحد من المهاجرين والأنصار؟ قال: لا! كانوا أعلاجا من أهل مصر“. (تاريخ خليفة بن خياط، ص ۱۷۶)

امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی بھی صحابی شریک نہیں تھا، آپ کو قتل کرنے والے مصر کے ناکارہ افراد، کمینے اور رذیل قسم کے لوگ تھے۔ ”ولم يشارك في قتله أحد من الصحابة، وإنما قتله همج ورعاع من غوغاء القبائل وسفلة الأطراف والأردال، تحزبوا وقصدوه من مصر، فعجزت الصحابة الحاضرون عن دفعهم فحصروه حتى قتلوه رضي الله

عنه“. (شرح النووي على مسلم ۱۵/ ۱۴۸)

ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ”إن أخيار المسلمين لم يدخل واحد منهم دم عثمان، لا قتل، ولا أمر بقتله، وإنما قتله طائفة من المفسدين في الأرض من أوباش القبائل وأهل الفتن“. (منهاج السنة ۴/ ۳۲۳. المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۲۲۵. المسامرة، ص ۱۵۹، ط: مصر)

یادر ہے کہ محمد بن ابی بکر اور عمرو بن الحمق دونوں صحابہ میں شمار ہیں اور محققین کے نزدیک حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل میں کوئی صحابی شریک نہیں تھا۔ ہاں عمرو بن حمق کی رائے تھی کہ حضرت عثمان اپنے عہدہ سے مستعفی ہو جائیں؛ لیکن شریک قتل نہیں تھے۔ شیخ محمد حسان ”الفتنہ بین الصحابة“ میں لکھتے ہیں: ”وأحبُّ أن أنبه في هذا المقام الذي زلت فيه أقلام، وزاغت فيه أفهام إلى مسألة من الخطورة بمكان ألا وهي: أنه لم يشارك في قتل عثمان رضي الله عنه أحدٌ من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام، وإنما الذي شارك في قتله هم من السبئية والمنافقين؛ كما أخبر بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديثه الصحيح، وقد أشرتُ إلى ذلك، ولذلك قال الحافظ ابن كثير رحمه الله في ”البداية والنهاية“ (۷/ ۲۰۷): ”وأما ما ذكره بعض الناس من أن بعض الصحابة أسلمه ورضي بقتله، فهذا لا يصح عن أحد من الصحابة أنه رضي بقتل عثمان رضي الله عنه، بل كلهم كرهه ومقته وسب من فعله، ولكن بعضهم كان يؤدُّ لو خلع نفسه من الأمر؛ كعمار بن ياسر ومحمد بن أبي بكر وعمرو بن الحمق، وغيرهم“. انتہی۔ (تعلیق الفتنة بین الصحابة للشيخ محمد حسان، ص ۱۶۵)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ کبار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا نظریہ یہ تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ حق پر ہیں، خلافت سے دستبرداری کا تقاضا بالکل بے جا اور غلط ہے۔

ابوالشکور سلمیٰ نے التہمید (ص ۱۶۴) میں، قاضی ابوبکر بن العربی نے العواصم من القواصم (ص ۱۳۶) میں، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ (۷/ ۱۸۵) میں اس بات کی وضاحت کی ہے کہ جنھوں نے قاتلین عثمان میں عمرو بن الحمق کا نام لیا ہے ان کا قول مرجوح ہے۔ (سیرت علی رضی اللہ عنہ لمولانا محمد نافع، ص ۲۱۵)

باغیوں کی جماعت کے ساتھ محمد بن ابی بکر بھی آئے تھے؛ مگر جب حضرت عثمان نے کہا کہ اگر تمہارے والد ہوتے تو اس طرح نہیں کرتے، تو محمد بن ابی بکر شرمندہ ہو کر گھر سے نکل گئے۔ ایک روایت میں ہے کہ محمد بن ابی بکر نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے گلے میں نیزہ اتارا؛ لیکن یہ سب باتیں غلط ہیں، اصل بات یہ ہے کہ محمد بن ابی بکر کا ذہن سبائیوں نے حضرت عثمان کے خلاف بنایا تھا، جب وہ مدینہ پہنچے اور حضرت عثمان سے ملاقات کی اور منافقین کی چال سمجھ گئے تو حضرت عثمان کے ہاں سے نادم ہو کر نکلے، نہ نیزہ چلایا، نہ داڑھی پکڑی اور نہ وار کیا۔

منافقين کا مقصد یہ تھا کہ قریشی ایک قریشی کے ہاتھ سے قتل ہو جائے اور ہم درمیان سے نکل جائیں گے؛ مگر ایسا نہیں ہوا۔ اس کے بعد قتیہ سکونی اور سودان بن حمران وغیرہ داخل ہوئے اور مظلوم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کیا۔
 قالوا: فلما خرج محمد بن أبي بكر وعرفوا انكساره، ثار قتيبة وسودان ابن حمران السكونيان والغافقي بحديدة معه. (تاريخ الطبري ٣٩١/٤).

وروی أسد بن موسى قال: حدثنا محمد بن طلحة قال: حدثنا كنانة مولى صفية بنت حيي وكان شهيد يوم الدار إنه لم ينل محمد بن أبي بكر من دم عثمان، فقال محمد بن طلحة: فقلت لكنانة: فلم قيل إنه قتله؟ قال: معاذ الله أن يكون قتله، إنما دخل عليه فقال له عثمان: يا ابن أخي لست بصاحبي، وكلمه بكلام، فخرج ولم ينل من دمه بشيء. (الاستيعاب ١٣٦٧/٣). (١).

(١) وقال يحيى بن إبراهيم في كتابه "مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري" (ص ٢٤٣-٢٤٥): ثالثاً: اتهام محمد بن أبي بكر بقتل عثمان رضي الله عنه بمشاقصه. فهذا قد اضطرت الروايات فيه. والذي ترجح عندي براءته من ذلك للأسباب التالية:

١- أن عائشة رضي الله عنها خرجت إلى البصرة للمطالبة بقتلة عثمان. ولو كان أخوها منهم ما حزنت عليه.
 ٢- لعن علي رضي الله عنه لقتلة عثمان رضي الله عنه، وتبرؤه منهم يقتضي عدم تقربهم وتوليهم، وقد ولي محمد بن أبي بكر مصر، فلو كان منهم ما فعل ذلك.

٣- ما أخرجه ابن عساكر بسنده عن محمد بن طلحة بن مصرف قال: سمعت كنانة مولى صفية بنت حيي قال: "شهدت مقتل عثمان وأنا ابن أربع عشرة سنة. قلت: هل أئدى محمد بن أبي بكر بشيء من دمه؟ فقال: معاذ الله، دخل عليه، فقال عثمان: يابن أخي لست بصاحبي. فخرج ولم يند من دمه بشيء...". (تاريخ دمشق ٤٠٧/٣٩)

ويشهد لهذا ما أخرجه خليفة بن خياط والطبري بإسناد رجاله ثقات عن الحسن البصري - وكان ممن حضر يوم الدار أن ابن أبي بكر أخذ بلحيته فقال عثمان: لقد أخذت مني مأخذاً أو قعدت مني مقعداً ما كان أبوك ليقعه، فخرج وتركه. (تاريخ خليفة، ص ١٧٤. تاريخ الطبري ٣٨٣/٤)

رابعاً: أن الأحاديث التي ذكرت اشتراكه في القتل لا تخلو من مقال وهي:

١- ما أخرجه الطبري [٣٧١/٤]، والطبراني [المعجم الكبير ٨٣/١]، وابن عساكر [٣٩-٤٠٤]، وفي سنده وثاب، وكان ممن أدركه عتق عثمان. وقد ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً، فهو في حكم مستور الحال.
 ٢- ما أخرجه الطبراني [٨٣/١]، وفي سنده مبارك بن فضالة، وقد عنعن وهو يدللس ويسوي، وفيه سياف عثمان ولم يسم.

٣- ما أخرجه خليفة بن خياط [ص ١٧٥] عن المدائني، وفيه أبو زكريا العجلاني لم أقف له على ترجمة.

٤- ما أخرجه الطبراني [المعجم الكبير ٨٨/١] من قول عائشة: "أقاد الله ابن أبي بكر به" أي بعثمان مما قد يفهم منه اشتراكه في قتله، فهو وإن كان إسناده ظاهره السلامة فهو يخالف ما هو أصح منه، وهو حديث أبي عوانة السابق =

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت:

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں اسلام کی خوب اشاعت ہوئی۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت سے فتوحات اسلامیہ کا سلسلہ رک گیا تھا؛ مگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت کی فتوحات نے اس کی تلافی کر دی۔ اسلامی حکومت کی اس شان و شوکت کو دیکھ کر یہود و نصاریٰ اور منافقین نے کچھ سادہ لوح مسلمانوں کو اپنے ساتھ ملا کر بے جا اعتراضات اور اشکالات کئے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے خلافت سے دستبردار ہونے کا مطالبہ کیا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ فتنہ کو ختم کرنے کے لیے یہ چاہتے تھے کہ خلافت چھوڑ دیں؛ لیکن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ارشاد فرمایا تھا: ”یا عثمان! إنه لعل الله يُقِمَّصُكَ قَمِيصًا، فإن أَرَادوكَ على خلعه فلا تخلعه لهم“۔ (سنن الترمذی، باب مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه، رقم: ۳۷۰۵۔ ومسند أحمد، رقم: ۲۵۱۶۲۔ وقال الترمذی: حديث حسن)۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اس فتنہ کو سر دکرنا چاہتے تھے جو عبد اللہ بن سبا نے مصر میں اٹھایا تھا اور جب امیر مصر نے اس کو مصر سے باہر نکال دیا تو کوفہ میں اس نے مزید فساد پھیلایا؛ چونکہ وہ صنعا کا ایک یہودی تھا جو خود کو مسلمان ظاہر کر کے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی قربت حاصل کر کے حکومت کو برباد کرنا چاہتا تھا؛ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کو عزت نہ دی تو اس نے انتقاماً ان کے خلاف لوگوں میں فساد بھڑکایا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ فتنہ کو شروع نہیں کرنا چاہتے تھے؛ اس لیے جو لوگ آپ کی حفاظت کے لیے آئے آپ نے انھیں واپس کر دیا، صرف عبد اللہ بن زبیر اور مروان زبردستی سے رہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حسنینؓ کو ان کے دروازے پر مقرر کیا کہ کوئی اس راہ سے اندر نہ جائے؛ مگر باغیوں نے چھت پر چڑھ کر ان کو شہید کر دیا۔ حضرت عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور مروان مقابلہ نہ کر سکے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عام صحابہ کو لڑنے کی اجازت اس لیے نہیں دی تھی کہ مسلمانوں میں ان کے حکم

= إضافة إلى الغربة في منته، ومن ذلك قول الراوي: ”وقدما المدينة لننظر كيف قتل عثمان، فلما قدمنا مرَّ منا بعض إلى علي، وبعض إلى الحسين بن علي رضي الله عنهما، وبعض إلى أمهات المؤمنين رضي الله عنهن، فانطلقت حتى أتيت عائشة...“ والثابت تاريخياً أن عائشة وعلياً رضي الله عنهما لم يجتمعا في المدينة بعد قتل عثمان رضي الله عنه. (تاريخ الطبري ۴/ ۴۶۶-۴۵۲)۔

وہناك روايات ضعيفة عن الواقدي تفيد اشتراكه في دمه. (راجع: تاريخ الطبري ۴/ ۳۹۱-۳۹۳) وبقابلها روايات سيف بن عمر الضبي التي تنفي ذلك وترده. (راجع: تاريخ الطبري ۴/ ۳۹۱-۳۹۳۔ وتاريخ دمشق لابن عساكر، ترجمة عثمان رضي الله عنه). انتهى كلام يحيى بن إبراهيم بن علي اليحيى۔ وقال ابن كثير: ”ويروى أن محمد بن أبي بكر طعنه بمشاقص في إذنه حتى دخلت في حلقه. والصحيح أن الذي فعل ذلك غيره، وأنه استحيى ورجع حين قاله عثمان: لقد أخذت بلحية كان أبوك يكرمها، فتدَّمَّ من ذلك وغطى وجهه ورجع، وحاجز دونه فلم يُقَدِّ، وكان أمر الله قدراً مقدوراً وكان ذلك في الكتاب مسطوراً“۔ (البداية والنهاية ۷/ ۱۸۹)

سے تلوار کا چلنا انھیں گوارا نہ تھا۔ شہادت کے وقت قرآن کی تلاوت کر رہے تھے، جن آیات قرآنی پر آپ کا خون گرا وہ یہ تھیں: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (البقرة: ۱۳۷)۔ (شعب الإيمان، رقم: ۲۰۳۴)۔

وفضائل الصحابة لأحمد بن حنبل، رقم: ۸۱۷)

نیز اکثر صحابہ کرام حج کے لیے گئے ہوئے تھے اور بہت سارے صحابہ اور تابعین اللہ تعالیٰ کے دین کی سر بلندی کے لیے سرحدوں پر مصروف جہاد تھے، مفسدین ہزاروں کی تعداد میں مدینہ پہنچ گئے، مدینہ منورہ میں موجود صحابہ کے لیے ان کا مقابلہ مشکل تھا، پھر بھی وہ اپنی جانوں کو ہتھیلی پر رکھتے ہوئے مقابلہ کرتے؛ لیکن امیر المؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سختی سے مقابلہ سے منع فرماتے تھے۔ شیخ عثمان النیس نے ”حقبۃ من التاریخ“ (ص ۶۸-۶۹) پر اس اشکال کا کہ صحابہ نے حضرت عثمان سے دفاع کیوں نہیں کیا؟ تین طریقے پر جائزہ لیا ہے:

۱- حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سختی سے مقابلہ سے منع فرمایا۔ ۲- مدینہ میں صحابہ کی تعداد خوارج کے مقابلے میں کم تھی، بہت سارے صحابہ حج کے لیے گئے تھے اور کچھ نے مصر، شام، کوفہ، بصرہ اور عراق وغیرہ کو وطن بنایا تھا۔ ۳- بعض صحابہ نے اپنے صاحبزادوں کو دفاع کے لیے بھیجا تھا؛ لیکن ان کا یہ خیال نہیں تھا کہ نوبت قتل تک پہنچے گی۔

استنبول کے عجائب خانہ میں ان کا یہ قرآن موجود ہے، جس پر خون کے نشانات اب تک باقی ہیں۔

روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہادت کے وقت روزے سے تھے اور آپ نے خواب دیکھا: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ اگر آپ نے ان سے مقابلہ کیا تو آپ ان کے مقابلے میں کامیاب ہوں گے، اور اگر مقابلہ نہیں کیا تو آج میرے ساتھ افطار کرنا۔ (تاریخ دمشق لابن عساکر ۳۸۸/۳۹)۔

والبدایۃ والنہایۃ ۱۸۳/۷)

باغیوں نے بہانہ کیا کہ ہم کو دھوکا دیا گیا۔ اصل بات یہ تھی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے محمد بن ابی بکر کو مصر کا گورنر مقرر کیا اور ایک خط دیا جس میں یہ لکھا کہ تمہارا گورنر محمد بن ابی بکر ہے۔ راستے میں ان کو ایک آدمی ملا جو تیز رفتار سواری پر سوار تھا اور کہا کہ حضرت عثمان نے بھیجا ہے اور ایک خط دیا کہ حضرت عثمان نے کہا ہے کہ محمد بن ابی بکر مصر پہنچے تو اُس کو قتل کر دیا جائے، اور فاقبلوہ کے بجائے فاقتلوہ لکھا گیا تھا، اور اس خط پر خلیفہ کی مہر ثبت تھی۔ باغی واپس ہوئے اور یہ خط دکھا کر کہا کہ آپ نے ہمیں دھوکا دیا ہے۔

محمد بن ابی بکر کے بارے میں بعض غلط روایات:

کتب تاریخ میں یہ واقعہ بھی لکھا ہے کہ محمد بن ابی بکر پر حد قائم کرنا لازم ہو گیا تھا، اس حد کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے جاری کیا۔ بعد میں محمد بن ابی بکر کو شہید کر دیا گیا۔ یہ بھی لکھا ہے کہ ان کی لاش جلا دی گئی؛ لیکن جلانے

اور گدھے کی کھال میں بند کرنے کی روایت صحیح نہیں۔ (۱)

(۱) قال علي بن محمد الصَّلَّابِي: وبدأ محمد بن أبي بكر يمارس ولايته، وقد مضى الشهر الأول من ولايته بسلام، إلا أنَّ الأمور بدأت تتغير بعد ذلك، فلم يعمل محمد بنصيحة قيس بن سعد، وبدأ يتحرش بأولئك الأقوام الذين لم يسايعوا علياً، فكتب إليهم يدعوهم إلى المبايعة فلم يجيبوه، فبعث رجالاً إلى بعض دورهم فهدموا ونهب أموالهم وسجن بعض ذراريهم، فعملوا على محاربتهم، ثم إن معاوية أعَدَّ جيشاً بقيادة عمرو بن العاص فغزا به مصر، وتحالف مع من قاتلهم محمد بن أبي بكر، وكانت قوتهم كبيرة تصل إلى عشرة آلاف مقاتل، وفيهم مسلمة بن مخلد ومعاوية بن حديج، ووقعت بينهم وبين محمد بن أبي بكر معارك قوية انتهت بمقتل محمد بن أبي بكر واستيلاء أجناد معاوية على مصر، وبذلك خرجت مصر من حكم علي بن أبي طالب رضي الله عنه سنة ثمان وثلثين للهجرة. (تاريخ الطبري ٥/٦) وقد انفرد أبو مخنف الشيعي الرافض برواية مفصلة ذكرها الطبري [٦/٧-١٨]، شوهت كثيراً من حقائق التاريخ، والتي لم يخرجها غيره، ثم ذكرها بعض المؤرخين على النحو التالي:

اليقوبي: ذكر قتال عمرو بن العاص لمحمد بن أبي بكر، وأن معاوية بن حديج أخذه وقتله، ثم وضعه في جيفة حمار فأحرقه. [تاريخ اليقوبي ٢/١٩٤]. وأما المسعودي [مروج الذهب ٢/٤٢٠]، وابن حبان [الثقات ٢/٢٩٧]، فقد أشارا إلى قتل محمد بن أبي بكر ولم يذكرنا التفاصيل. ونقل ابن الأثير [الكامل ٢/٤٠٩-٤١٤] رواية أبي مخنف في الطبري بعد ما حذف منها كتاب معاوية إلى محمد بن أبي بكر، ونص المكاتبات بين علي وابن أبي بكر، وحذف رد ابن أبي بكر على معاوية وعمرو بن العاص، من رواية أبي مخنف في الطبري.

وقد ذكر النويري [نهاية الأرب ٢٠/١٠٧-١١٢] نحو ما ذكره ابن الأثير، وذكر ابن كثير قريباً مما ذكره ابن الأثير والنويري، وأما ابن خلدون فأشار إلى معنى روايات أبي مخنف [تاريخ ابن خلدون ٤/١١٢٦-١١٢٨]. واختصر ابن تغري بردي روايات أبي مخنف (النجوم الزاهرة ١/١٠٧-١١٢)، وكل هذه الروايات جاءت من طريق أبي مخنف وساهمت في تشويه التاريخ الإسلامي لتلك الحقبة، وتناقضها الكتاب المعاصرون دون تمحيص وساهموا في نشرها، واستقرت كثير من تلك الأكاذيب في أذهان بعض المثقفين، فأصبحت جزءاً لا يتجزأ من ضمن سلسلة المفاهيم المغلوطة التي نشرها بين الناس.

هذا، وإن قتل معاوية بن حديج لمحمد بن أبي بكر قد ثبت من طريق صحيح فيما أخرجه أبو عوانة عن عبد الرحمن بن شماس قال: دخلت على عائشة أم المؤمنين فقالت لي: ممن أنت؟ قلت: من أهل مصر، قالت: كيف وجدتم ابن حديج في غزاتكم هذه؟ فقلت: وجدناه خير أمير ما مات لرجل منا عبد إلا أعطاه عبداً، ولا بعير إلا أعطاه بعيراً، ولا فرس إلا أعطاه فرساً، قالت: أما إنه لا يمتنعني قتله أخي أن أحدث ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: اللهم من ولي من أمر أمتي شيئاً فرفق بهم فارفق به، ومن شق عليهم فشق عليه. (مسند أبي عوانة ٤/١١٣). وصحيح مسلم، رقم: ١٨٢٨ مع اختلاف في بعض الألفاظ)

وقال يحيى بن إبراهيم في كتابه "مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري": رابعاً: ما ورد من تخويف معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه لمحمد بن أبي بكر بالمثلة، وما ذكر من جعل محمد بن أبي بكر في جيفة حمار وإحراقه. كل هذا لا يستقيم مع أحكام الشرع في القتل، فقد ورد الزجر عن التمثيل بالكفار فكيف بالمسلمين!... وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمثلة - وهل يظن بالصحاب الكرام مخالفة هذا، وهم كما وصفهم ابن عمر: "خير هذه الأمة، أبرها =

بعض لوگ کہتے ہیں کہ محمد بن ابی بکر کے قتل کے حکم کا جعلی خط مروان نے لکھا تھا؛ لیکن یہ بات غلط ہے؛ اس لیے کہ مروان حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے حامی تھے اور ان کو بچانے کی فکر میں رہتے تھے۔ (۱)

= قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم، ونقل دينه، فتنشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم، فهم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا على الهدى المستقيم ورب الكعبة... (حلية الأولياء ۳۰۵/۱).

وقال عنهم ابن أبي حاتم [في مقدمة الجرح والتعديل ۷/۱]: "... ندب الله عز وجل إلى التمسك بهديهم والجري على مناهجهم، والسلوك لسيلهم والإقتداء بهم فقال: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾. (النساء: ۱۱۵)

وأصح رواية جاءت في إحراقه ما أخرجه الطبراني عن الحسن البصري قال: أخذ هذا الفاسق محمد بن أبي بكر في شعب من شعاب مصر فأدخل في جوف حمار فأحرق" [المعجم الكبير، رقم: ۱۲۳] وهذه الرواية مرسله إذ أن الحسن لم يشهد الحادثة ولم يسم لنا من نقل عنه، إضافة إلى أن النص لم يذكر من قام بإحراقه، وأيضاً ما كان للحسن أن يرميه بالفسق وهو يعلم ثناء علي رضي الله عنه عليه وتفضيله له؛ لأنه كان صاحب عبادة واجتهاد.

وقد أخرج خليفة بن خياط بسند رجاله ثقات عن عمرو بن دينار المكي قال: "أتني عمرو بن العاص بمحمد بن أبي بكر أسيراً، فقال: هل معك عهد؟ هل معك عقد من أحد؟ قال: لا. فأمر به فقتل". [تاريخ خليفة، ص ۱۹۲]. فهذه الصفة في مقتله تناقض ما أورده أبو مخنف. (مرويات أبي مخنف في تاريخ الطبري، ص ۲۴۵-۲۴۷)

(۱) محب الدين الخطيب "العواصم من القواصم" کے حاشیے میں لکھتے ہیں: "ولا يعقل أن يكون تدبير هذا الدور التمثيلي صادراً عن عثمان أو مروان أو أي إنسان يتصل بهما، لأنه لا مصلحة لهما في تجديد الفتنة بعد أن صرفها الله، وإنما المصلحة في ذلك للدعاة الأولين إلى أحداث هذا الشغب، ومنهم الأشتر وحكيم بن جبلة اللذان لم يسافرا مع جماعتهما إلى بلديهما، بل تخلفا في المدينة (الطبري ۵/ ۱۲۰)، ولم يكن لهما أي عمل يتخلفان في المدينة لأجله إلا مثل هذه الخطط والتدابير التي لا يفكران يومئذ في غيرها". (حاشية العواصم من القواصم، ص ۱۳۳)

وقال محب الدين الخطيب في حاشيته على "المنتقى من منهاج الاعتدال": "لا سيما وأن عثمان ومروان يعلمان أن ابن أبي سرح ليس في مصر، وأنه استأذن الخليفة بالمجيء إلى المدينة، فكيف يكتب إليه عثمان أو مروان إلى مصر وهما يعلمان أنه ليس في مصر؟ ومروان أبطل من أن يخون أمانة أدنى الناس، فكيف يخون أمانة أمير المؤمنين عثمان في خاتمه وأدق شئون خلافته، وإذا كان خاتم عثمان قد زوره مروان فمن الذي زور خاتم علي؟ والرافضة تعلم أن مروان موضع ثقة أمثال زين العابدين علي بن الحسين في أحكام الدين، وزين العابدين أحد الذين يروون عن مروان، روى ذلك الحفاظ والأئمة، وآخرهم الحافظ ابن حجر في الإصابة، وترى تفصيل ذلك في طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي في ترجمة اللغوي الشهير أبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهر صاحب تهذيب اللغة (۲۸۲-۳۷۰)، ومن نص الحافظ ابن حجر على روايته عن مروان: سعيد بن المسيب رأس علماء التابعين، وإخوانه من الفقهاء السبعة أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وعروة بن الزبير، وأضرابهم كعراك بن مالك الغفاري المدني فقيه أهل دهلوك وكان ممن يصوم الدهر، وكعب الله بن شداد بن الهاد أحد الرواة عن عمر وعلي ومعاذ، وإن رواية عروة بن الزبير عن مروان في كتاب الوكالة من صحيح البخاري (ك ۴۰ ب ۷ ص ۶۲) وفي مسند الإمام =

مروان ۲؎ ہجری میں پیدا ہوئے اور فتح مکہ کے وقت ان کی عمر چھ سال تھی۔ ابن کثیر کی تصریح کے مطابق وہ صغیر صحابہ میں سے تھے، جیسے عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ؛ اس لیے بظاہر یہ خط باغیوں نے خود لکھا تھا؛ تا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کی راہ ہموار ہو سکے۔ (۱)

حافظ ابن کثیر نے اس بارے میں البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ بلوایوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ وطلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہم کی طرف سے بصرہ وکوفہ کے خوارج کے نام جعلی خط لکھے جس کا ان سب حضرات نے انکار کیا، ایسے ہی حضرت عثمان کے نام سے بھی انھوں نے جعلی خط لکھا، جس سے نہ حضرت عثمان کو کچھ واسطہ تھا نہ مروان کو یہ سب بلوایوں کی حرکت تھی۔ ”کتبوا من جهة علي وطلحة والزبير إلى الخوارج كتباً مزورة أنكروها، وهكذا زور هذا الكتاب على عثمان“۔ (البدایۃ النہایۃ ۱۷۵/۷)

مروان سے متعلق تفصیل شعر نمبر ۳۸ میں ملاحظہ فرمائیں۔

= أحمد (۳: ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۶ و ۳۲۸ و ۱۸۹: ۵) وروایۃ عراق عن مروان نقلها إمام أهل مصر الليث بن سعد عن يزيد بن حبيبة في مسند أحمد (۴: ۳۲۸) وروایۃ عبد اللہ بن شداد بن الہاد عن مروان في مسند أحمد (۶: ۳۱۷ و ۳۲۳)۔

بل في رواة أحاديث مروان عبد الرزاق إمام اليمن وكانت فيه نزعة تشيع، فإذا كان مروان موضع ثقة جميع هؤلاء الأئمة الأعلام من زين العابدين علي بن الحسين إلى عبد الرزاق بن همام الصنعاني، فما على أي مسلم إذا سمع من رافضي قالة السوء في مروان إلا أن يضرب بها وجهه ويمضي في سبيله. (حاشیۃ ”المنتقى من منهاج الاعتدال“، ص ۳۹۳-۳۹۴)

تنبیہ: مذکورہ عبارت میں امام عبدالرزاق کی طرف تشیع کی نسبت صحیح نہیں۔ محققین نے عبدالرزاق کے شیعہ ہونے کی تردید فرمائی ہے۔ دکتور بشار عواد اور شیخ شعیب ارنؤط ”تحریر تقریب التہذیب“ (۲/ ۳۶۰) میں لکھتے ہیں: ”لم يثبت تشيعه، ولا وجدنا ذلك في كتابه العظيم المصنف“، ولم نجد له رواية عند الشيعة، فلو كان شيعياً لرووا عنه“۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت مروان کی عمر آٹھ سال تھی، مزید یہ کہ وہ فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر میز تھے؛ اس لیے اگرچہ ان کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع میں اختلاف ہے، لیکن روایت ثابت ہے، اور میز کی روایت صحابیت کے لیے کافی ہے؛ اسی لیے وہ اکثر حضرات کے نزدیک صحابی ہیں، جیسا کہ ابن کثیر نے تصریح فرمائی ہے؛ قال ابن کثیر: ”وهو صحابي عند طائفة كثيرة، لأنه ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وروى عنه في حديث صلح الحديبية“۔ (البدایۃ والنہایۃ ۸/ ۲۵۷)۔

وقال الذهبي: ”لم يصح له سماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن له رؤية“۔ (تاریخ الإسلام للذهبي ۲/ ۷۰۶)

وقال العيني وابن حجر: ”توفي النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمان سنين“۔ (عمدة القاري ۴/ ۲۹۱)۔ الإصابة ۲۰۳/۶)۔

وقال ابن العربي: ”مروان رجل عدل من كبار الأمة عند الصحابة والتابعين وفقهاء المسلمين. أما الصحابة فإن سهل بن الساعدي روى عنه. وأما التابعون فأصحابه في السن وإن [كان] جازهم باسم الصحبة في أحد القولين. وأما فقهاء الأمصار فكلهم على تعظيمه واعتبار [خلافتہ] والتلف إلى فنواه والانقياد إلى روايته. وأما السفهاء من المؤرخين والأدباء فيقولون على أقدارهم“۔ (العواصم من القواصم، ص ۱۰۱-۱۰۲)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر اعتراضات اور ان کے جوابات:

ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب نوشی کا الزام:

(۱) ولید بن عقبہ شراب خمر تھے اور فجر کی نماز نشہ میں دو کے بجائے چار رکعت پڑھا دی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ایسے شخص کو امیر مقرر کیا۔

جواب: ولید بن عقبہ ایک شریف امیر تھے؛ لیکن بد قسمتی سے کوفہ کے گورنر تھے اور کوفہ کے شریر لوگوں نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو بھی معاف نہیں کیا اور ان کے خلاف بے جا شکایات کیں، حضرت عمر نے سعد کو واپس بلایا۔ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ کو عراق اور اردن کا امیر بنایا تھا۔ اور نصاریٰ بنی تغلب کے مقابلے پر ان کو بھیجا تھا، وہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے زمانے سے امیر چلے آ رہے تھے؛ اگرچہ ان کا لڑکپن کا زمانہ تھا؛ پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کی صلاحیت کی بنیاد پر ان کو کوفہ کا امیر مقرر فرمایا۔ کوفہ کی اہمیت اس لیے بھی مسلم تھی کہ آذربائیجان اور آرمینیا اس کے اطراف میں واقع تھے۔ اور کوفہ ہیڈ کوارٹر تھا۔

شراب خمر کا واقعہ یوں بیان کیا جاتا ہے کہ کوفہ کے چند نوجوان زہیر بن جندب، مورع بن ابی مورع اور شعیب بن ابی الازدی نے ابن جسیمان کو قتل کر دیا، جن کے قصاص میں ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ نے ان نوجوانوں کو قتل کیا، جس سے ان کے والد اور متعلقین کو غصہ آیا اور وہ ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ سے بدلہ لینے پر تل گئے۔ ولید بن عقبہ ایک بہادر اور صاف دل انسان تھے، یہاں تک کہ ان کے گھر کا دروازہ بھی نہ تھا۔ ایک روز ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ ایک نصرانی شخص کے ساتھ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں آپ کے ہاتھ پر مسلمان ہوا تھا انکو رکھا رہے تھے۔ مقتولین کے والی جندب، ابو مورع اور ابوزینب نے موقع دیکھ کر ولید بن عقبہ پر شراب پینے کی تہمت لگائی، اور لوگوں کو اس پر ابھارا؛ چنانچہ لوگ اچانک ولید بن عقبہ کے گھر میں داخل ہوئے، طبق میں صرف چند انگور رہ گئے تھے اس لیے ولید بن عقبہ نے اسے چار پائی کے نیچے کھسکا دیا، ایک شخص نے چار پائی کے نیچے ہاتھ ڈال کر دیکھا تو طبق میں شراب کے بجائے چند انگور تھے جنہیں ولید بن عقبہ نے شرم کی وجہ سے چھپا دیا تھا، یہ دیکھ کر لوگوں نے جندب، ابو مورع اور ابوزینب کو برا بھلا کہا اور امیر پر تہمت لگانے کی وجہ سے ان پر لعنت کی، جس کی وجہ سے ان لوگوں کا غصہ اور بڑھ گیا؛ چنانچہ انھوں نے ایک مرتبہ ولید بن عقبہ کو سوتا ہوا پایا تو ان کی انگوٹھی لے لی اور کچھ لوگوں کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس انگوٹھی دے کر بھیجا کہ وہ مخمور تھے، ہم نے ان کی انگوٹھی لی، گویا انھوں نے ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کے شراب پینے کی گواہی دی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ولید بن عقبہ کو بلایا، ولید بن عقبہ نے انکار کیا کہ انھوں نے شراب نہیں پی؛ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان کو گواہوں

کی وجہ سے حد قائم کی اور ولید بن عقبہ سے کہا کہ بھائی صبر کرنا، یہ گواہ جہنم کو اپنا ٹھکانا بنا رہے ہیں۔ (تکملة فتح الملمہ ۴۹۹/۲-۵۰۰)

اور فجر کی نماز میں دو کے بجائے چار رکعت پڑھانے کی جہاں تک بات ہے، تو یہ صحیح مسلم کی روایت ہے۔ اس روایت کا مضمون یہ ہے کہ حُصَیْن بن منذر حضرت عثمان کے پاس آئے تھے، ان کے سامنے دو گواہوں نے ولید بن عقبہ کے شراب پینے اور دو رکعات فجر پڑھا کر مزید پڑھانے کی درخواست کا ذکر کیا ہے۔ (صحیح مسلم، باب حد الخمر، رقم: ۱۷۰۷)

یعنی حُصَیْن بن منذر خود شراب خمر کے گواہ نہیں؛ بلکہ انھوں نے دو گواہوں کی گواہی نقل کی ہے۔ اس روایت کے راوی حُصَیْن بن منذر تک اگرچہ سند صحیح اور رجال ثقہ ہیں؛ لیکن روایت مضطرب ہے اور حُصَیْن بن منذر نے شراب نوشی کے جن دو گواہوں کی گواہی کا ذکر کیا ہے ان میں ایک تو مجہول ہے اور دوسرا حمران بن اعین رافضی ہے۔

دوسری روایت جو ”الاستیعاب“ لا بن عبد البر وغیرہ میں مذکور ہے اس کی سند عبد اللہ بن شاذب تک پہنچتی ہے؛ جبکہ ابن شاذب اس واقعہ کے ۵۶ سال بعد پیدا ہوئے؛ اس لیے اس منقطع روایت سے صحابی رسول پر الزام لگانا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ آپ خود سوچ لیں! تفصیل کے لیے مولانا بشیر احمد حصار کی کتاب ”عثمان ذو النورین“ صفحہ ۲۷۶ سے صفحہ ۳۰۱ تک ملاحظہ فرمائیں۔

چونکہ یہ واقعہ لوگوں میں مشہور ہے اور صحیح مسلم میں مذکور ہے اس لیے ہم اس کی مختصر تفصیل عرض کئے دیتے ہیں:

حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب نوشی کا الزام لگایا گیا، یہ الزام کوفہ کے ان بدطینت لوگوں نے لگایا جو اس امیر مظلوم کی مخالفت پر تلے ہوئے تھے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اہل کوفہ کو لکھا تھا کہ میں نے آپ لوگوں پر ولید بن عقبہ کو والی مقرر کیا، یہاں تک کہ ولید نے وہاں کے نظم و ضبط کو جمایا اور ان کا طریقہ کار صحیح اور درست تھا اور وہ اپنی فیملی میں صالح اور بہترین آدمی تھے تو تم نے ان کی کارکردگی اور خانگی امور پر نکتہ چینی شروع کی۔

”كتب عثمان في رسالته إلى أهل الكوفة: إني استعملت عليكم الوليد بن عقبة حتى تولت منعه واستقامت طريقته، وكان من صالح أهلته... طعنتم في سيرته“۔ (تاریخ المدينة لابن شبة ۹۷۴/۳)

اور جھوٹے گواہوں کی گواہی کے بعد حضرت عثمان نے ان سے کہا تھا کہ ہم آپ پر حد قائم کریں گے

اور جھوٹے گواہ اپنے لیے جہنم کو ٹھکانہ بنا رہے ہیں؛ اس لیے بھائی صبر کیجئے۔

فحلف له الوليد وأخبره خبرهم، فقال: نقيم الحدود ويؤء شاهد الزور بالنار، فاصبر

يا أخِي. (تاريخ الطبری ۴/۲۷۶)

صحیح مسلم میں اس شراب نوشی کی گواہی کی کچھ تفصیل مذکور ہے: عن حُضَيْنِ بْنِ الْمُنْذِرِ شَهِدَتْ عِنْدَ عِثْمَانَ وَأَتَى بِالْوَلِيدِ وَقَدْ صَلَّى الصُّبْحَ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ قَالَ: أَزِيدُكُمْ، فَشَهِدَ عَلَيْهِ رَجُلَانِ أَحَدُهُمَا حَمْرَانِ أَنَّهُ شَرِبَ الْخَمْرَ، وَشَهِدَ آخَرُ أَنَّهُ رَأَى يَتَقِيًّا. (صحیح مسلم، رقم: ۱۷۰۷)

حضین بن منذر کہتے ہیں: میں عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس حاضر تھا کہ ولید کو لایا گیا اور کہا گیا کہ انھوں نے صبح کی دو رکعت نماز پڑھائی پھر کہا مزید پڑھا دوں، (یہ بات گواہوں نے گواہی میں کہی) اس پر دو آدمیوں نے گواہی دی ایک حمران تھا اس نے کہا ولید نے شراب پی، اور دوسرے نے کہا: قی کر دی۔

ان گواہوں میں ایک تو مجہول ہے اور دوسرا حمران بن اعین ہے جس کے بارے میں لکھا ہے: قَالَ أَحْمَدُ: "يَتَشَيَّعُ هُوَ وَأَخُوهُ". وَقَالَ الْآجُرِيُّ عَنْ أَبِي دَاوُدَ: "كَانَ رَافِضِيًّا". وَقَالَ ابْنُ مَعِينٍ: "ضَعِيفٌ". (تہذیب التہذیب ۳/۲۵)

بعض دوسری روایات میں شراب خمر کے دوسرے گواہوں ابو زینب، ابو مروع، جندب اور سعد بن مالک کا ذکر ملتا ہے جو ابو حیسمان کے قصاص میں قتل کئے جانے والوں کے قریبی رشتہ دار تھے؛ اس لیے ان کی گواہی بھی کالعدم تھی۔

حاصل یہ ہے کہ ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر شراب خمر کے الزام والی روایت مندرجہ ذیل وجوہ کی وجہ سے مخدوش ہے:

- (۱) اس میں اضطراب ہے کہ دو رکعتیں پڑھائیں اور کہا کہ مزید پڑھا دوں یا ۴ پڑھائیں۔
- (۲) گواہوں میں حمران بن اعین کا حال آپ نے پڑھا اور دوسرا مجہول ہے۔
- (۳) بعض روایات میں ۴۰ کوڑوں کا ذکر ہے اور بعض میں ۸۰ کوڑوں کا ذکر ہے؛ اگرچہ شارحین نے اس کی تطبیق ذکر کی ہے۔

(۴) ایک گواہ شراب خمر کا ذکر کر رہا ہے اور دوسرے قے کرنے کا۔

(۵) اس روایت کی ایک سند عبد اللہ بن شاذب پر جا کر ختم ہوتی ہے جو اس واقعہ کے ۵۶ سال کے بعد پیدا ہوئے اور دوسری سند جو مسلم میں مذکور ہے حضین بن منذر پر جا کر ختم ہوتی ہے جو شراب خمر کے واقعے کے گواہ نہیں تھے؛ بلکہ وہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی اس مجلس میں حاضر تھے جس میں حمران اور دیگر نے گواہی دی تھی، یعنی

مجلس گواہی میں موجود تھے، شرب خمر یا واقعہ صلاۃ میں موجود نہیں تھے؛ بلکہ یہ تو کوئی بھی نہیں۔

(۶) حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اس شہادت کے کذب پر یقین تھا؛ اس لیے یہ فرمایا کہ ہم حد قائم کر دیں گے اور شاہدین زور کے لیے نار کا انتظار کرو۔

(۷) اگر نماز کا واقعہ پیش آیا ہوتا، تو پھر مصلیوں کی پوری جماعت اس واقعہ کی گواہ بنتی؛ لیکن یہاں تو رافضی اور مجہول کے علاوہ کوئی کچھ نہیں بولتا۔

اس واقعہ کی تفصیل اور اس پر تنقید کے لیے تکرار فتح الملہم (۲/۳۹۹-۵۰۲)، نیز حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی سیرت پر مولانا بشیر احمد حصاری کی کتاب، صفحہ ۲۸۴ سے ۳۰۰ تک اور العواصم من القواصم مع تعلیقات، ص ۹۳-۹۴ (ملاحظہ فرمائیں)۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے لوگوں کا منہ بند کرانے کے لیے ولید پر حد جاری کی اور حد جاری کرنے والوں میں حضرت علی رضی اللہ عنہ شامل تھے۔

دراصل جھوٹے گواہ اگر دیکھنے میں قاضی کی نظر میں بظاہر عادل معلوم ہوں تو ان کی گواہی پر قاضی کا حکم نافذ ہو سکتا ہے۔

حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر فسق کا الزام:

ولید بن عقبہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ماں شریک بھائی ہونے کے سبب معترضین کا نشانہ بنے رہے۔ بعض مفسرین نے لکھا ہے کہ آیت کریمہ: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾ (الحجرات: ۶) میں فاسق سے مراد ولید بن عقبہ ہیں، اور واقعہ یوں بیان کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ولید بن عقبہ کو کسی قوم کے پاس صدقات جمع کرنے کے لیے بھیجا، جب یہ وہاں پہنچے تو لوگ استقبال کے لیے ان کی طرف بڑھے، انھوں نے سمجھا کہ مجھے قتل کرنے کے لیے آرہے ہیں، تو وہاں سے بھاگ کر واپس مدینہ منورہ آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صورت حال بتائی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر سخت ناراض ہوئے اور آپ نے ان سے لڑائی کا ارادہ کر لیا، اسی دوران اس قبیلے کے لوگ آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ آپ نے صدقات کی وصولی کے لیے کسی کو ہمارے پاس بھیجا تھا، اور ہم ان کے اکرام اور صدقات دینے کے لیے آگے بڑھے، لیکن وہ واپس ہو گئے، اور ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ انھوں نے یہ سوچا کہ ہم ان کو قتل کرنے کے لیے ان کی طرف بڑھے تھے، بخدا! ہمارا ارادہ ان سے قتال کا نہیں تھا؛ اس پر یہ آیت نازل ہوئی: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (الحجرات: ۶) اور فاسق سے مراد ولید بن عقبہ تھے۔ (تفسیر

مگر یہ بات مندرجہ ذیل وجوہات کی بنیاد پر صحیح نہیں؛

۱- سنن ابی داؤد کی روایت ہے: ولید بن عقبہ ؓ کہتے ہیں کہ فتح مکہ کے موقع پر میں چھوٹا بچہ تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بچوں کے سر پر شفقت سے ہاتھ پھیر رہے تھے؛ لیکن میرے سر پر ہاتھ نہیں پھیرا؛ اس لیے کہ میں نے سر پر ایک خاص قسم کا خلوک لگایا تھا جس کی بو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند نہ تھی۔ (سنن ابی داؤد، باب فی الخلوک للرجال، رقم: ۴۱۸۱، وفی إسناده مقال)

جو فتح مکہ میں اتنا چھوٹا بچہ ہو۔ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال فتح مکہ کے دو سال بعد ہو گیا تھا۔ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صدقات پر عامل بنا کر بھیجنا قرین قیاس نہیں۔

لیکن سنن ابی داؤد کی یہ روایت بہ چند وجوہ صحیح نہیں معلوم ہوتی ہے: ۱- اس کی سند ضعیف ہے۔ ۲- جب ان کی بہن نے مسلمان ہو کر ہجرت فرمائی تو ان کو واپس لانے کے لیے وہ اپنے بھائی عمارہ کے ساتھ گئے تھے۔ (متدرک حاکم، رقم: ۶۹۲۷) بہن کی واپسی کے لیے اتنے دور مدینہ منورہ چھوٹے بچے کو بھیجنا بعید ہے؛ البتہ اس کی سند میں واقدی متروک اور حسین بن فرج مہتمم بالکذب روایت ہیں۔ ۳- تاریخ طبری سے معلوم ہوتا ہے کہ ولید بن عقبہ ؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں بلاد قضاہ کے عامل رہے۔ (تاریخ الطبری ۳/۳۸۹-۳۹۰، سنة ثلاث عشرة)

۲- ولید بن عقبہ ؓ کے بارے میں جو روایات مفسرین نے نقل کی ہیں وہ ضعیف ہیں؛ اس لیے ان کا اعتبار نہیں۔ ان میں سے اکثر مجاہد، قتادہ اور ابن ابی لیلیٰ پر موقوف ہیں اور جو روایات مرفوع ہیں ان کی اسناد میں ضعیف روایات ہیں، مثلاً طبرانی کی ایک سند میں یعقوب بن حمید ہے جسے جمہور محدثین نے ضعیف کہا ہے۔ (مجمع الزوائد ۷/۱۱۰، دار الفکر) دوسری سند میں عبد اللہ بن عبد القدوس تميمی ہے، اسے بھی جمہور محدثین نے ضعیف کہا ہے۔ (مجمع الزوائد ۷/۱۱۰) تیسری سند میں موسیٰ بن عبید ہے، یہ بھی ضعیف ہے۔ (مجمع الزوائد ۷/۱۱۱) چوتھی سند مسند احمد کی ہے جسے بعض نے صحیح کہا ہے؛ لیکن یہ بھی دینار والد عیسیٰ کے مجہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے۔

۳- قرآن پاک کے اسلوب میں لفظ فاسق زیادہ تر کافر کے لیے استعمال ہوا ہے، الا یہ کہ اس معنی کے ترک پر کوئی قرینہ موجود ہو تو اور بات ہے۔ اور فقہا فاسق سے فسق و فجور مراد لیتے ہیں؛ اسی لیے فاسق کی شہادت قبول نہیں کرتے۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿فَسَجِدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾. (الکہف: ۵۰) وقال: ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾. (المائدة: ۱۰۸) وقال: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا﴾. (السجدة: ۱۸) وقال: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَا وَأَهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾. (السجدة: ۲۰)

۴۔ اگر آیت کریمہ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ میں فاسق سے مراد ولید بن عقبہ ؓ ہوتے تو ”یا ایہا النبیؐ ان جاءك فاسق بنبا... ہوتا؛ کیونکہ بقول مفسرین حضرت ولید ؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ شکایت فرمائی تھی کہ جن کے پاس آپ نے مجھے صدقات وصول کرنے کے لیے بھیجا ہے وہ تو میری جان کے درپے ہیں۔

۵۔ حضرت ولید بن عقبہ ؓ صحابی رسول ہیں، وہ کیسے فاسق ہو سکتے ہیں! والصحابہ کلہم عدول بتعدیل اللہ تعالیٰ، والقرآن والحديث مصرحان بعدالنتہم وجلالہم۔ وهذا امر مجمع علیہ۔
۶۔ جن روایات میں آیت کریمہ ﴿إِنِ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾ میں فسق کی نسبت حضرت ولید بن عقبہ ؓ کی طرف کی گئی ہے وہ ضعیف یا مرسل ہیں اور عقائد میں ان کا اعتبار نہیں۔

۷۔ خبر لانے سے قبل حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ کا فسق ثابت نہیں؛ اس لیے آیت کریمہ میں ﴿فَاسِقٌ﴾ سے وہ مراد نہیں ہو سکتے۔ اور اگر بالفرض پہلے سے وہ فاسق ہوں تو کیا فاسق کو اتنا نازک عہدہ سپرد کرنا درست ہے؟!

۸۔ جن روایات میں آیت کریمہ سے انھیں مراد لیا گیا ہے، ان روایات میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ استقبال کرنے والوں کو دشمن سمجھ کر واپس ہوئے تھے، جو کہ اجتہادی خطا ہے اور خطا اجتہادی کی وجہ سے کسی پر فسق کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

۹۔ روایات میں اضطراب ہے، بعض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ولید بن عقبہ ؓ کو بھیجا تھا، بعض میں رجل کا لفظ آیا ہے، اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت خالد بن ولید ؓ کو تحقیق کے لیے بھیجا وہ گئے اور اس بستی میں اذان سنی، اور بعض روایات میں آتا ہے کہ زکوٰۃ کا مال جمع کر کے وہ لوگ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے، اور بعض روایات میں آتا ہے کہ ان کے سردار حضرت حارث بن ضرار الخزاعی ؓ نے خود زکوٰۃ جمع کروائی اور اپنے قبیلہ والوں کے ساتھ خدمت اقدس میں حاضر ہوئے؛ اور روایات کا اضطراب ضعف واقعہ کی دلیل ہے۔ (یہ تمام روایتیں درمنثور ج ۷، تاریخ دمشق لابن عساکر ج ۳، بطرانی کی معجم کبیر ج ۳، اور مجمع الزوائد ج ۷ میں ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔)

اشکال: اگر کوئی یہ اشکال کرے کہ اگرچہ روایات میں اضطراب اور ضعف ہے؛ لیکن کثرت طرق کی وجہ سے اتنی بات واضح ہو جاتی ہے کہ آیت کریمہ کا شان نزول ولید بن عقبہ ہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اگر آیت کریمہ کے شان نزول میں ولید بن عقبہ مراد ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ولید بن عقبہ ؓ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ کا مصداق ہیں اور ﴿فَاسِقٌ﴾ کا مصداق وہ شخص ہے جس نے

ولید کو غلط خبر دی کہ قبیلہ کے لوگ آپ کو قتل کرنا چاہتے ہیں، اور ولید نے آکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بتلادیا، جیسا کہ درمنثور (۵۵۶/۷) میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے۔

۱۰۔ اگر ”فاسق“ سے مراد حضرت ولید رضی اللہ عنہ ہوں تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بارے میں بعد والی آیت: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ﴾ (الحجرات: ۷) اس کے منافی ہو جائے گی۔

اللہ تعالیٰ نے سب صحابہ کے لیے ایمان کو محبوب بنایا اور ان کے دلوں میں آراستہ کیا اور کفر و فسق اور معصیت کو ان کے لیے مغضوب بنایا۔

یعنی صحابہ فاسق نہیں، وہ فسق سے نفرت کرنے والے ہیں؛ اس لیے حضرت ولید صحابی رسول نے جو فاسق شیطانی صفت آدمی کی خبر قبول کی وہ فسق سے محبت کی وجہ سے نہیں تھی، بلکہ خطا اجتہادی تھی۔

اگر یہ مطلب لیا جائے تو ”لکن“ کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ”لکن“ کا ما بعد اس کے ماقبل کے ساتھ منافی ہوتا ہے، نیز ”لکن“ ماقبل سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنے کے لیے آتا ہے، کہ حضرت ولید رضی اللہ عنہ کا فاسق کی خبر کو قبول کرنا فسق سے محبت کی وجہ سے نہیں تھا؛ بلکہ خطا اجتہادی تھی؛ کیونکہ صحابہ کے دلوں میں تو اللہ تعالیٰ نے ایمان کو سجایا اور فسق و کفر سے نفرت رکھی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صحابہ کو مطعون کرنے میں ضعیف روایات کا اعتبار نہیں اور صحابی پر فسق کا حکم لگانا اہل سنت کے نزدیک جائز نہیں؛ چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں: ”وَيَتَأَكَّدُ مَا ذَكَرْنَا أَنْ إِطْلَاقَ لَفْظِ الْفَاسِقِ عَلَى الْوَلِيدِ شَيْءٌ بَعِيدٌ، لِأَنَّهُ تَوْهَمٌ وَظَنٌّ فَأَخْطَأُ، وَالْمَخْطِئُ لَا يُسَمَّى فَاسِقًا“۔ (التفسير الكبير ۱۱۹/۲۸)

شیخ عبدالرحمن محمد سعید اپنی کتاب ”أحاديث يحتج بها الشيعة“ (ص ۵۳۷) میں لکھتے ہیں: ”أورد ابن كثير أقوالاً لمجاهد وقتادة وابن أبي ليلي، ولكنها روايات مرسله، وهذا المرسلات لا تصح لإثبات تهمة الفسق على صحابي، فإننا لا نقبلها في أحكام الطهارة ولا الصلاة، فكيف نقبلها في جرح خيار هذه الأمة“۔

حضرت ولید بن عقبہ رضی اللہ عنہ پر فسق کے الزام اور اس کی تردید پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ فرمائیں ”فتاویٰ دارالعلوم زکریا“ جلد اول، کتاب الایمان والعقائد، ص ۱۴۹-۱۵۸۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر اقربا بنوازی کا الزام:

اشکال: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بیت المال سے مال لے کر رشتہ داروں میں تقسیم کیا۔

جواب: بے شک رشتہ داروں میں مال تقسیم کیا؛ لیکن یہ ان کا اپنا مال تھا، جیسا کہ ان کی یہ عادت خلیفہ

بنے سے قبل بھی تھی۔ (۱)

عبداللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہ پر ارتداد کا الزام:

اشکال: عبداللہ بن سعد بن ابی سرح مرتد تھا، فتح مکہ کے موقع پر اس کو واجب القتل قرار دے دیا گیا؛ لیکن چونکہ وہ اموی اور حضرت عثمان کا دودھ شریک بھائی تھا؛ اس لیے حضرت عثمان نے سفارش کر کے اس کی جان بخشی کرائی اور صرف یہی نہیں؛ بلکہ اس کا اعزاز یہ کیا کہ اسے مصر کا گورنر بنادیا۔

جواب: عبداللہ بن سعد بن ابی سرح (متوفی ۳۷ھ) قریش کے ایک بڑے عقلمند اور شریف انسان تھے، فتح مکہ سے قبل اسلام لائے اور کتابت وحی کی خدمت انجام دینے لگے؛ لیکن بعد میں مرتد ہو گئے، فتح مکہ کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جن چار شخصوں کو واجب القتل قرار دیا تھا، ان میں ایک یہ بھی تھے؛ لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ عبداللہ بن سعد کو ساتھ لے کر بارگاہ نبوی میں حاضر ہوئے، انھوں نے توبہ کی اور اسلام کی تجدید کا اعلان کیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے سفارش کی، آخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ تامل کے بعد عبداللہ بن سعد کا اسلام قبول فرمایا اور ان کی جان بخشی ہو گئی۔ (أسد الغابة ۳/ ۲۶۰۔ وسنن أبي داود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم: ۴۳۵۸ و ۴۳۵۹)

اب کوئی بتائے کہ اس واقعہ میں کوئی بات ایسی ہے جس سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر کسی قسم کا کوئی اعتراض

(۱) قال في مختصر التحفة الاثني عشرية: "والجواب على فرض التسليم أن عثمان رضي الله تعالى عنه بذل ذلك من كسبه لا من بيت المال فإنه كان من المتمولين قبل أن يكون خليفة، ومن راجع كتب السير أقر بهذا الأمر، فقد كان رضي الله عنه يعتق في كل جمعة رقبَةً، ويضيف المهاجرين والأنصار ويطعمهم في كل يوم، وقد روي عن الإمام الحسن البصري أنه قال: إنني شهدت منادي عثمان ينادي "يا أيها الناس اغدوا على أعطيائكم" فيغدون فيأخذونها وافرَةً، "يا أيها الناس اغدوا على أرزاقكم" فيغدون فيأخذونها وافيةً، حتى والله لقد سمعته أذناي يقول: "اغدوا على كسوتكم" فيأخذون الحلل. ومن راجع كتب التواريخ علم درجة سخائه رضي الله تعالى عنه، ولم ينقل عن أحد أن الإنفاق في سبيل الله تعالى موجب للطعن، والله تعالى الهادي". (مختصر التحفة الاثني عشرية، ص ۲۶۲-۲۶۳)

وعلق عليه محب الدين الخطيب: "قال الطبري في تاريخه (۵: ۱۰۳): كان عثمان قد قسم ماله وأرضه في بني أمية، وجعل ولده كـبعض من يعطي، فبدأ ببني أبي العاص فأعطى آل الحكم رجالهم عشرة آلاف عشرة آلاف، فأخذوا مائة ألف، وأعطى بني عثمان مثل ذلك، وقسم في بني العاص وبني العيص وفي بني حرب. وقد أشار عثمان إلى ذلك في خطبته المشهورة على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ردًا على زعماء الفتنة والبغاة عليه فقال: "وقالوا إني أحب أهل بيتي وأعطيهم. فأما حبي فإنه لم يمل معهم على جور، بل أحمل الحقوق عليهم، وأما إعطاؤهم فإني إنما أعطيهم من مالي، ولا استحل أموال المسلمين لنفسي ولا لأحد من الناس، وقد كنت أعطي العطية الكبيرة الرغبة من صلب مالي أزمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبني بكر وعمر وأنا يومئذ شحيح حريص، أحيان أتت علي أسنان أهل بيتي وفني عمري وودعت الذي لي في أهلي قال الملحدون ما قالوا؟!"

وارد ہوتا ہو، کیا ایک مرتد کو تجدید اسلام پر آمادہ کر کے بارگاہ نبوی میں پیش کرنا عظیم کارِ ثواب نہیں ہے؟ پھر توبہ کرنے سے کیا پہلے گناہ معاف نہیں ہو جاتے؟ تاریخ اسلام ایسے افراد سے بھری ہوئی ہے جنہوں نے اسلام کی مخالفت اور دشمنی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا؛ لیکن جب وہ صدق دل سے مسلمان ہو گئے تو ان کے سب گناہ معاف ہو گئے۔

پھر اگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن سعد کو مصر کا گورنر مقرر کیا، درآں حالے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے ہی وہ مصر کے بالائی حصے کے گورنر تھے، تو کیا تصور کیا؟ اور عبداللہ بن سعد تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بعد اسلام کے سب سے بڑے جنرل اور امیر البحر تھے، اس بنا پر اس عہدہ کے لیے ان کا انتخاب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے کمال جو ہر شناسی کی دلیل ہے۔ رہی بات رشتہ داری کی! تو کیا شریعت، اخلاق اور امانت کسی کی یہ شرط ہے کہ اپنا کوئی عزیز و قریب کسی قومی خدمت کی خواہ کسی ہی کوئی اعلیٰ صلاحیت اور قابلیت رکھتا ہو، یہ خدمت اس کے سپرد نہ کی جائے؟ (حضرت عثمان ذوالنورین - مولانا سعید احمد اکبر آبادی، ص ۱۹۲-۱۹۳)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر بنو امیہ کے لوگوں کو گورنر بنانے میں فیاضی کا الزام:

حضرت عثمان پر یہ اعتراض بھی غلط ہے کہ انہوں نے بنو امیہ کے لوگوں کو گورنر بنانے میں فیاضی کی۔ مولانا بشیر احمد حصاروی نے حضرت عثمان کی سیرت پر جو کتاب لکھی ہے، اس میں ص ۲۱۹ سے ۲۲۵ تک اس مسئلے پر بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے وقت عالمین کی کل تعداد ۲۶ تھی، ان میں امیر المومنین کے رشتہ دار تین تھے: ۱- عبداللہ بن ابی سرح جو امیر المومنین کے رضاعی بھائی ہیں خاندانی رشتہ دار نہیں۔ ۲- حضرت معاویہ چچا زاد بھائی لگتے ہیں۔ ۳- عبداللہ بن عامر ماموں زاد بھائی ہیں۔ ان تینوں میں حضرت عثمان نے صرف آخر الذکر کو ان کی بے پناہ صلاحیتوں کی وجہ سے عامل بنایا تھا، باقی دونوں پہلے سے گورنر کے عہدے پر فائز تھے؛ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو امیہ کے تقریباً دس شخصیات کو عامل کا منصب عطا فرمایا تھا۔ تفصیل مذکورہ بالا کتاب میں پڑھ لیجئے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا عبداللہ بن سعد بن ابی سرح رضی اللہ عنہ کو خمس النخمس دینا:

اشکال: عبداللہ بن سعد بن ابی سرح جو افریقہ اور لیبیا وغیرہ کے فاتح تھے ان کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے افریقہ کے اموال غنیمت میں سے خمس النخمس کس وجہ سے دیا؟

جواب: جب عبداللہ بن سعد بن ابی سرح افریقہ کو فتح کرنے میں مشغول تھے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جو مال غنیمت ہاتھ آئے اس میں سے خمس النخمس اپنے پاس رکھ لیں، باقی ہمارے پاس بھیج دیں۔ لانے

والوں نے شکایت کی کہ انھوں نے اس میں سے خمس خمس اپنے پاس رکھ لیا۔ لوگوں کے اعتراض پر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ان سے واپس کرنے کے لیے کہا، تو انھوں نے بغیر کسی شکایت یا تردد کے واپس کر دیا۔^(۱)

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا عبید اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے قصاص نہ لینا:

اشکال: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ہرمزان کے قتل کے سلسلہ میں ان کے قاتل عبید اللہ بن عمر سے قصاص نہیں لیا؟

جواب: اگرچہ یہ واقعہ ان کی خلافت سے پہلے کا ہے، تاہم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے دیت ادا کی اور ہرمزان کے بیٹے نے معاف بھی کر دیا تھا۔^(۲)

کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مروان اور ان کے والد کو مدینہ منورہ سے نکالا تھا؟

اشکال: حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ انھوں نے مروان بن حکم کو خلیفہ کے سکرٹری کے اہم پوزیشن پر مامور کیا، جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مروان اور ان کے والد حکم کو مدینہ منورہ سے نکال دیا تھا۔

جواب: مروان اور ان کے والد کے بارے میں یہ واقعہ ثابت نہیں۔ معتد کتابوں میں یہ واقعہ مذکور ہے؛ لیکن اکثر کتابوں میں بلا سند ذکر کیا گیا ہے؛ البتہ بعض کتابوں میں سند موجود ہے؛ لیکن اس کے منقطع یا راوی کے غالی شیعہ ہونے کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے۔

فاہکی نے اخبار مکہ (۲۲۶/۵) میں زہری اور عطا خراسانی سے مرسل مروان کے والد حکم کے جلاوطن کئے جانے کا ذکر کیا ہے۔ اور اخبار مکہ کے حوالے سے ابن حجر نے فتح الباری (۲۴۴/۱۲) اور الاصابہ (۹۱/۲) میں،

(۱) قال محب الدين الخطيب: والذي صحَّ هو إعطاؤه خمس الخمس لعبد الله بن أبي سرح جزاء جهاده المشكور، ثم عاد فاستردَّه منه. جاء في حوادث سنة ۲۷ من تاريخ الطبري (۴۹: ۵، مصر، ۱: ۲۸۱-۲۸۱۵ طبع أوربا) أن عثمان لما أمر عبد الله بن سعد بن أبي سرح بالزحف من مصر على تونس لفتحها قال له: "إن فتح الله عليك غدا إفريقية فلك مما أفاء الله على المسلمين خمس الخمس من الغنيمة نفلًا". فخرج بجيشه حتى قطعوا أرض مصر وأوغلوا في أرض إفريقية وفتحوها سهلها ووجبلها، وقسم عبد الله على الجند ما أفاء الله عليهم، وأخذ خمس الخمس وبعث بأربعة أحماسه إلى عثمان مع وثيمة النصر، فشكا وفد ممن معه إلى عثمان ما أخذ عبد الله بن سعد، فقال لهم عثمان: أنا أمرت له بذلك، فإن سخطتم فهو رد. قالوا: إنا نسخطه، فأمر عثمان عبد الله بن سعد بأن يرده، فردَّه، ورجع عبد الله بن سعد إلى مصر وقد فتح إفريقية". (حاشية "العواصم من القواصم" ص ۱۱۱، حاشية ۱۲۳)

(۲) قال ابن العربي: "وأما امتناعه عن قتل عبید الله بن عمر بن الخطاب بالهرمزان فإن ذلك باطل". (العواصم من القواصم، ص ۱۱۶-۱۱۷)

شیخ محب الدین الخطیب اس کی تعلق میں لکھتے ہیں: "ابن الہرمزان: القماذان. روی الطبري (۴۳: ۵، مصر، ۱: ۲۸۰-۲۸۰۱ طبعه أوربا) عن سيف بن عمر بسندہ إلى أبي منصور قال: سمعت القماذان يحدث عن قتل أبيه... قال: فلما ولي عثمان دعاني فأمكنني منه (أى من عبید الله بن عمر بن الخطاب) ثم قال: "يا بني هذا قاتل أبيك وأنت أولى به منا فاذهب فاقتله" =

اور فتح الباری کے حوالے سے قسطلانی نے ارشاد الساری (۶۷/۱۰) میں اس روایت کو نقل کیا ہے۔ لیکن فاکہی کی یہ سند مرسل یعنی منقطع ہے۔ شیخ شعیب ارناؤوط اور بشار عواد نے عطا خراسانی کے بارے میں لکھا ہے: ”أن الرجل كان يرسل، فروايته عن جميع الصحابة مرسله (منقطعة) إذ لم يسمع من أحد منهم“۔ (تحریر تقریب التہذیب ۱۷/۳)

اور زہری کی مراسیل کے بارے میں ابن معین اور یحییٰ بن سعید القطان فرماتے ہیں: ”مراسیل الزہری ليس بشيء“۔ (تدریب الراوی، حکم المرسل ۲۳۲/۱)

اسی طرح ابن عساکر نے تاریخ دمشق (۲۷۲/۵۷) میں اپنی سند سے عبادہ بن زیاد کے طریق سے مروان کے والد حکم کے جلاوطن کئے جانے کا ذکر کیا ہے؛ لیکن یہ روایت عبادہ بن زیاد کے غالی شیعہ ہونے کی وجہ سے ناقابل اعتبار ہے۔ ابن ابی حاتم نے الجرح والتعديل (۹۷/۶) میں لکھا ہے: ”عبادة بن زياد الأسدي كوفي من رؤساء الشيعة“۔

حافظ ذہبی تاریخ اسلام (۱۹۸/۲) میں عبادہ بن زیاد کی مذکورہ روایت نقل کرنے سے پہلے لکھتے ہیں: ”وقد رُوِيَ أَحَادِيثُ مَنْكَرَةٌ فِي لَعْنِهِ (أي: الحكم) لَا يَجُوزُ الْاِحْتِجَاجُ بِهَا“۔

مزید یہ کہ فاکہی کی روایت میں اور نہ ہی ابن عساکر کی روایت میں اس بات کا ذکر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کو کہاں سے نکالا اور کہاں بھیجا؛ البتہ ابن حجر نے الاصابہ (۹۱/۲) میں، ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ

= فخرجت به وما في الأرض أحد إلا معي، إلا أنهم يطلبون إليَّ فيه، فقلت لهم: إلى قتله؟ قالوا: نعم، وسبوا عبيد الله، فقلت: أفلكم أن تمنعوه؟ قالوا: لا، وسبوه، فتركتهم لله ولهم، فاحتملوني فو الله ما بلغت المنزل إلا على رؤوس الرجال وأكفهم“۔

هذا كلام ابن الهرمزان وأن كل منصف يعتقد (ولعل ابن الهرمزان أيضًا كان يعتقد) أن دم أمير المؤمنين في عنق الهرمزان وأنا أبا لؤلؤة لم يكن إلا آلة في يد هذا الفارسي، وأن موقف عثمان وإخوانه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا الحادث لا نظير له في تاريخ العدالة الإنسانية“۔ (حاشية العواصم من القواصم، ص ۱۱۷، حاشية: ۱۳۷)

وقال ابن العربي: ”وإن كان لم يفعل فالصحابة متوافرون والأمر في أوله. وقد قيل: إن الهرمزان سعى في قتل عمر وحمل الخنجر وظهر تحت ثيابه، وكان قتل عبيد الله له وعثمان لم يل بعد. ولعل عثمان كان لا يرى على عبيد الله حقًا لما ثبت من حال الهرمزان وفعله. (العواصم من القواصم، ص ۱۱۷-۱۱۸)

وعلق عليه الشيخ محب الدين الخطيب: ”وقد تصرّف عثمان في هذا الأمر بعد أن ذكر الصحابة فيه، قال الطبري (۵: ۴۱): ”جلس عثمان في جانب المسجد ودعا عبيد الله وكان محبوبًا في دار سعد بن أبي وقاص وهو الذي نزع السيف من يديه... فقال عثمان لجماعة من المهاجرين والأنصار: أشيروا في هذا الذي فتن في الإسلام ما فتن. فقال علي: أرى أن تقتله. فقال بعض المهاجرين: قتل عمر أمس ويُقتل ابنه اليوم! فقال عمرو بن العاص: يا أمير المؤمنين إن الله أعفك أن يكون هذا الحدث ولا سلطان لك، قال عثمان: أنا وليهم وقد جعلتها دية واحتملتها في مالي“۔

(۱۷۱/۷) میں، ابن الاثیر نے اکامل (۲۷۵/۳) میں، یوسف بن تغری بردی نے انجوم الزاہرہ (۸۹/۱) میں، ابن العمدانے شدات الذہب (۳۵۰/۱) میں اور بعض دوسرے حضرات نے بھی بلا سند حکم کے مدینہ سے طائف جلاوطن کیے جائے اور پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں واپس مدینہ آنا لکھا ہے۔

جبکہ طبقات ابن سعد کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مروان اور ان کے والد حکم مدینہ میں رہتے تھے، اور ہمیشہ مدینہ ہی میں رہے؛ ”قالوا: قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومروان بن الحکم ابن ثمانی سنین فلم یزل مع أبیه بالمدينة حتی مات أبوه الحکم بن أبي العاص في خلافة عثمان بن عفان“۔ (الطبقات الكبرى لابن سعد ۲۷/۵۔ وانظر: تاريخ دمشق لابن عساكر ۲۵۸/۵۷۔ والمنظم لابن الجوزي ۴۷/۶)

اور طبقات ابن سعد کی ایک دوسری عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم نے فتح مکہ کے موقع پر اسلام قبول کیا اور وہیں پر مقیم رہے، پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں مدینہ آئے اور یہیں ان کا انتقال ہوا؛ ”أسلم يوم فتح مكة ولم يزل بها حتى كانت خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه فأذن له فدخل المدينة فمات بها في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه“۔ (الطبقات الكبرى ۵/۶)

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ حکم کی جلاوطنی کا واقعہ اولاً تو ثابت نہیں، نیز یہ عقل کے بھی خلاف ہے؛ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متعین مدت (ایک سال) کے لیے جلاوطن کرنا زنا اور اختناث وغیرہ پر تو ثابت ہے؛ لیکن شریعت میں ایسا کوئی جرم نہیں جس پر ہمیشہ کے لیے نکال دیا جائے۔ اور اگر یوں کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعزیراً نکالا تھا، تو توبہ کی وجہ سے وہ تعزیر ساقط ہو جانی چاہیے تھی، یا کم از کم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات بر ساقط ہو جانی چاہیے تھی، اور یہاں تو حضرت عثمان کے زمانے تک جلاوطنی دراز ہونے کا ذکر ہے۔ اور جب عبد اللہ بن ابی سرح (جو کہ مرتد ہو گئے تھے) کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان کی سفارش کو قبول فرمایا تو پھر حکم کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی سفارش کیوں قبول نہ فرماتے؟! خلاصہ یہ ہے کہ اس قصے سے متعلق اکثر روایات مرسل ہیں، نیز یہ ان مورخین کی روایات ہیں جو کمی و زیادتی اور کذب و افترا سے بہت کم محفوظ ہوتی ہیں۔ (منہاج السنة ۲۶۵/۶، الرد علی زعم الرافضي أن الرسول عليه السلام طرد الحكم وابنه عن المدينة وردهما عثمان وأكرمهما)۔

ابو الیسر عابد بن ان احادیث کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”وإن هذه الأحاديث والأخبار ليغنيها ظاهرها الدال على الكذب عن مناقشة سندها، فكم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن اللعن، وكم أنزل أصحابه عن الإبل التي كانوا يلعنونها، وقد قال عليه الصلاة والسلام: ”ما

بعث لعانا“.. فمن أين هذه الأحاديث التي كثر اللعن في روايتها لبني أمية التي لم يدر مثلها في حق أبي جهل وأبي لهب وعقبة بن أبي معيط... وغيرهم من رؤساء المشركين مع شدة كفرهم وعنادهم، ومع قوة إسلام هؤلاء الحامين لبيضة الدين، والذين فتحوا أقاليم الدنيا وأعلنوا الإسلام في كل مكان، فما الداعي لكثرة اللعن فيهم والإعراض عمن هو أشد وأقبح فعلاً وعملاً واعتقاداً منه؟ فلا شك في وضع هذه الأحاديث ولا حول ولا قوة إلا بالله“.

(أغاليط المؤرخين، ص ۱۲۶. وانظر: المنتقى من منهاج الاعتدال، ص ۱۰۴ بتحقيق محب الدين الخطيب. والعواصم من القواصم، ومختصر التحفة الاثني عشرية)

نیز مروان کی ثقاہت و عدالت پر محدثین و فقہاء کا اتفاق ہے، جیسا کہ چند صفحات پہلے تعلیق میں گزر چکا ہے۔

